UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01860339 5

BIBLIOTECA DI CULTURA MODERNA

GUIDO DE RUGGIERO

STORIA DELLA FILOSOFIA

PARTE PRIMA

LA FILOSOFIA GRECA

SECONDA EDIZIONE AMPLIATA

VOLUME II

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1921

LA FILOSOFIA GRECA

II

GUIDO DE RUGGIERO

STORIA DELLA FILOSOFIA

PARTE PRIMA

LA FILOSOFIA GRECA

SECONDA EDIZIONE CORRETTA E AMPLIATA

VOLUME II

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1921

PROPRIETÀ LETTERARIA

APRILE MCMXXI - 57960

UNIVERSITY OF ST. ANDREW'S COLLEGE LIBRARY SYDNEY

VI

ARISTOTILE

1. Vita di Aristotile. — Nell'Accademia s'irrigidisce lo spirito vivo del platonismo; mentre invece si conserva, svolgendosi, nella più vasta scuola di Platone, che va oltre i confini ristretti dell'Accademia, e comprende il più universale pensatore dell'antichità, Aristotile di Stagira. Questi nacque nel 384 a. C., da Nicomaco, medico e amico di Aminta, re della Macedonia. A diciotto anni si recò ad Atene, ed entrò nella scuola platonica, a cui appartenne per venti anni, fino alla morte del maestro. Intorno ai rapporti tra Platone ed Aristotile durante quel periodo, molto si è fantasticato, fin dall'antichità, con un ingenuo desiderio di riassumere in qualche aneddoto o motto felice l'opposizione già latente tra le due mentalità. Ma se è assai scarso il valore storico degli aneddoti, è invece indubitabile che durante quel lungo periodo di noviziato molte divergenze di vedute si siano create tra maestro e scolaro, ed è anche presumibile che quest'ultimo abbia a poco a poco mostrato l'autonomia del proprio atteggiamento. Tut-

tavia, contro le malignazioni antiche e moderne sull'ingratitudine e sull'apostasia di Aristotile, sta l'esempio magnifico di devozione e di fedeltà dato da lui che, malgrado ogni divergenza ed incipiente antagonismo, frequentò la scuola per ben venti anni, e l'abbandonò soltanto alla morte del maestro.

Le relazioni del padre con la dinastia macedone furono ad Aristotile feconde di vantaggi, di onori, ma anche di amarezze. Nel 343-342 fu chiamato alla corte di Filippo, come maestro del tredicenne Alessandro; còmpito che adempì per tre anni. Ma l'amicizia dello scolaro gli fu serbata anche in seguito, e si dimostrò oltremodo propizia ai suoi studi, in quanto gli fornì i mezzi per compiere quelle immense ricerche naturalistiche e storiche, che, comprese nella poderosa sintesi del suo pensiero, ancor oggi ci stupiscono.

Ad Atene egli ritornò tredici anni dopo la morte di Platone, e fondò nel Liceo la sua scuola filosofica, che prese il nome di peripatetica, dai περίπατοι, ombrosi viali lungo i quali egli, passeggiando, soleva discorrere coi suoi discepoli. Appartiene a questo periodo, che si estende nel tempo di dodici anni, la composizione delle sue opere, che, a differenza delle platoniche, rivelano tutte unità di piano e maturità di concezione.

L'amicizia della corte macedone gli riuscì funesta nei suoi ultimi anni. Nel grande conflitto di tutta la Grecia contro l'invadente Macedonia, quando per l'ultima volta lo spirito nazionale ellenico, emergendo dal particolarismo municipale, visse intensamente, in ispecial modo in Atene — nell'Atene di Demostene — la posizione di Aristotile divenne assai difficile. In lui gli ateniesi non videro che il maestro di Alessandro, e perciò indirettamente il nemico di Atene. Così gra-

vemente sospettato, egli prevenne il bando, e si rifugiò a Calcide nell'Eubea, dove possedeva una villa, lasciando nel frattempo, a capo della sua scuola, Teofrasto. Ma l'anno seguente (322) egli moriva nel suo esiglio, per una malattia di cui soffriva da tempo, e non per suicidio, come si è da taluni sospettato.

La nota differenziale della personalità mentale di Aristotile rispetto a quella di Platone non è costituita, come a torto si crede, dall'interesse empirico prevalente nell'una e assente dall'altra, caratterizzata a sua volta dall'arditezza degli slanci speculativi. Son due fole, riunite in una, quella che Aristotile rasenti troppo la terra e che Platone si elevi troppo in alto. L'uno e l'altro hanno slanci egualmente arditi, e nello stesso tempo amano la casistica dei fatti minuti. Per Platone, basterebbe, a provare quest'ultima tendenza, la minuziosità dei particolari di cui abbonda la *Repubblica*, o la sottigliezza filologica del *Cratilo*, o la pedanteria classificatoria del *Politico*. Platone, non si dimentichi, è scolaro di Socrate, e come lui ha il gusto del particolare, del plurale, pur compreso nell'universale e nel singolare. Ed Aristotile, non che divergere dai due maestri, ne continua e ne sviluppa l'opera. Soltanto, ed è qui la vera differenza, egli intende diversamente da Platone il rapporto del particolare e dell'universale, e cioè li compenetra più profondamente l'uno nell'altro, di modo che l'uno si dimostra assai più essenziale all'altro, che non nella dottrina platonica. Donde la conseguenza che, mentre in Platone l'interesse empirico non è intimamente collegato al sistema ed ha quindi un valore secondario, in Aristotile invece occupa un primissimo posto. Il che gli conferisce, da una parte, un più ampio ed organico sviluppo nel pensiero stesso di Aristotile;

dall'altra, un più potente rilievo nella mente del lettore, il quale è portato poi facilmente all'illusione che Aristotile possegga una facoltà, una dote, che manca a Platone. La superficiale ed arbitraria differenza di temperamento tra i due pensatori s'invera così nella più intima differenza delle due filosofie.

Quanto all'arditezza speculativa, essa è in Platone più appariscente, in quanto la massima attività dialettica di lui si svolge in un campo sgombro di ogni empiria, secondo un ritmo puramente ideale. La speculazione aristotelica è invece più aderente a quell'empiria, ed ha quindi un processo meno visibile, per quanto non meno ardito e creativo. La preoccupazione costante di Aristotile è di vincere l'astrattezza e la trascendenza dell'idea platonica, di concretizzare l'universale, d'individuare il concetto. Il che, se per un verso importa una più intima coesione e disciplina dei dati empirici, dall'altro conferisce una più potente idealità all'idea; e dà quindi nel tempo stesso un nuovo slancio tanto all'opera dei sensi quanto a quella del pensiero.

Questa preoccupazione d'individuare il concetto si rivela già nella struttura delle opere di Aristotile. In Platone non esisteva ancora una divisione organica della filosofia, come derivante dal còmpito stesso del pensiero, di particolarizzare l'oggetto universale della scienza nei singoli momenti di cui consta. Invece, ogni divisione della filosofia aveva un valore provvisorio, corrispondente a una data fase dello sviluppo mentale di Platone; e soltanto nell'ultima di quelle fasi, quando egli s'era spogliato degli antichi pregiudizi socratici che l'avevano tenuto lontano dagli argomenti naturalistici, si delineava all'ingrosso la partizione della filosofia nella

dialettica, come scienza rivolta al conseguimento dell'idea, nella fisica, nella psicologia, ridotta quasi esclusivamente alla spiegazione del senso e dell'opinione e all'analisi della memoria, nell'etica, e infine nella scienza dell'idea stessa, da lui non chiamata con alcun nome particolare.

A questa partizione per altro non è congrua la struttura dei dialoghi platonici, la quale anzi ne è attraversata ed intersecata in varie guise, con un groviglio non soltanto esteriore ed apparente, ma insito allo stesso pensiero platonico.

In Aristotile, invece, la partizione della filosofia risponde ad un'esigenza organica della sua mente. La scienza universale è individuata pienamente nelle singole parti, ciascuna delle quali realizza, nella particolarità determinata del suo còmpito, l'universalità da cui si origina e a cui confluisce. La dialettica, integrandosi con l'apodittica, forma la logica aristotelica, prima parte del sistema ed avviamento alla filosofia; segue la fisica, analisi dei movimenti e delle contingenze delle cose naturali, che, postulando come loro principio ciò ch'è immutevole ed assoluto, fanno sì che la fisica apra la via a quel ch'è di là della fisica: la metafisica, l'innominata regina delle scienze di Platone (1). Seguono la psicologia e l'etica, quest'ultima nelle due partizioni del suo vasto contenuto, la morale e la politica (2).

Ciascuna di queste parti è a sua volta organicamente distribuita e disciplinata, ed ha una tratta-

---

(1) Ma il nome di metafisica è solo occasionalmente aristotelico, in quanto deriva dalla semplice posizione dei libri in cui questa scienza è trattata, i quali, essendo collocati dopo quelli di fisica, furono da A. chiamati: τὰ μετὰ τὰ φυσικά. La sintesi nel nome è posteriore.

(2) La *Poetica* e la *Retorica* hanno un contenuto misto, logico-psicologico.

zione propria, quale s'addice a una vera scienza. La logica, la fisica, la metafisica, ecc., non sono più, a differenza della filosofia platonica, una serie di rapsodiche intuizioni, ma hanno la struttura di scienze già costituite ed organizzate, con un proprio metodo dimostrativo e con la struttura architettonica del trattato. Anche qui, la differenza non si spiega con la mera psicologia dei temperamenti, scientifico e cattedratico quello di Aristotile, intuitivo e poetico quello di Platone. Si tratta invece di una differenza insita alle due filosofie, che trova la propria spiegazione nella logica aristotelica. Ivi son distinte due sorte di dimostrazioni: quella dialettica e quella apodittica (ἀποδεικτική) [1], l'una che assume egualmente i due termini della contraddizione, l'altra invece che assume soltanto il termine vero e lo svolge secondo la sua legge. La prima ha un valore meramente probabile, mentre la seconda ha nel suo sviluppo il carattere della necessità scientifica.

Procedimento dialettico e procedimento apodittico contraddistinguono pienamente le due filosofie: il dialettismo platonico ha la sinuosità dei discorsi e delle dispute, segue il fluttuare delle opinioni e delle contraddizioni, pur con l'intento di vincerle e stabilire la verità immutevole e certa. L'apodissi aristotelica invece segue un cammino assai più breve, svolgendo le conseguenze logiche di ciò che in principio assume come vero; essa aderisce alla verità senza preoccuparsi delle mille sinuosità degli errori; mira diritto al suo scopo senza tuffarsi nel flusso delle opinioni.

Si sente in questo nuovo atteggiamento del pensiero la novità del momento storico e filosofico.

---

(1) *Anal. post.*, I, 2, 72 a 10.

Platone avea ancora innanzi a sè i sofisti, e gl'incombeva il còmpito di trarre la verità dalle opinioni, epurarla dagli errori, e perciò dialettizzare i contrari, per crear la scienza.

Una volta compiuto quel grande lavoro e debellata la sofistica, il còmpito della filosofia è diverso: svolgere la verità con le sue stesse forze, in una sfera più alta di quella in cui vero e falso lottano nelle opinioni degli uomini, in una sfera appartata, dove non entra se non chi è iniziato alla scienza, e da cui non parte nessuna luce per illuminare quelli che si affannano nelle più basse regioni, tra gl'interminabili conflitti del pensiero comune. La verità, che con Socrate era discesa dal cielo sulla terra, ritorna nell'empireo; essa non emerge più dalle laboriose dispute della piazza, ma è conquista di coloro che s'iniziano alla scienza e ne seguono la dura disciplina. Ritorna la distinzione dell'esoterico e dell'essoterico, già nella stessa composizione degli scritti aristotelici (1). Ma la distinzione non ha più lo stesso significato che nell'antico pitagorismo; non è più l'esoterismo del rito, nella formula, bensì della scienza; una differenza equivalente a quella che, nel rispetto politico, intercede tra l'aristocrazia naturalistica di casta e l'aristocrazia libera degl'ingegni.

2. La logica. — La logica c'introduce nel sistema aristotelico. Essa è svolta nei seguenti scritti: Κατεγορίαι o predicamenti dei giudizi; Περὶ ἑρμηνείας, sull'interpretazione; Ἀναλυτικὰ πρότερα, sulla proposi-

(1) Questi si distinguevano in ἐξωτερικὰ e in ἀκροατικά: « ἐξωτερικά *dicebantur, quae ad rethoricas meditationes facultatemque argutiarum civiliumque rerum notitiam conducebant;* ἀκροατικά *autem vocabantur in quibus philosophia remotior subtiliorque agitabatur* ». Gellius, *N. A.*, xx, 5.

zione e il sillogismo; Ἀναλυτικὰ ὕστερα, sulla dimostrazione, sulla definizione e sui principii: Τοπικά, sui sillogismi dialettici: Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων, sulle false illazioni sofistiche. Il complesso di queste opere forma l'Ὄργανον, denominazione non aristotelica, ma fondata sul giudizio aristotelico [1] che la logica sia un potente aiuto (ὄργανον) nella conquista della scienza.

Gli elementi della logica aristotelica sono due: la proposizione (πρότασις) e il sillogismo (συλλογισμός). La prima è l'immediato congiungimento di un soggetto con un predicato, è discorso con cui si afferma o si nega (καταφατικὸς ἢ ἀποφατικός) [2] alcunchè di qualche cosa. Tutti i possibili predicamenti sono da Aristotile ridotti a dieci grappi generali: ciò che si può affermare o negare di un soggetto non è in realtà che o la sostanza (οὐσία) o il quanto (ποσόν) o il quale (ποιόν) o la relazione (πρός τι) o il dove (ποῦ) o il quando (ποτέ) o il giacere (κεῖσθαι) o lo stare (ἔχειν) o il fare (ποιεῖν) o il patire (πάσχειν) [3]. Ciascuno di questi predicamenti, preso per sè, non afferma e non nega; ma dalla congiunzione (κατὰ συμπλοκήν) col soggetto si genera l'affermazione o la negazione. Verità ed errore stanno appunto in questo atto affermativo o negativo; mentre, delle cose che si dicono senza congiunzione, nessuna è vera o falsa, come, p. es., uomo, bianco, corre, vince. Ma se il vero e il falso sono nella proposizione, o come noi oggi diciamo, nel giudizio, non si creano però nel giudizio: vera è l'affermazione di ciò che è; falsa, di ciò che non è: l'essere pensato e l'essere reale sono diversi l'uno

(1) *Top.*, VIII, 14, 163 b 11.
(2) *Anal. pr.*, I, 1, 24 a 16.
(3) *Categ.*, 4, 1 b 25.

dall'altro, e l'uno non fa che riprodurre l'altro. Qui, come si vede, non siamo fuori dal platonismo, cioè dalla concezione per cui il pensiero riproduce la realtà, ma non è esso stesso la realtà.

Il sillogismo rappresenta, rispetto alla proposizione, una più alta istanza mentale. Mentre infatti la proposizione è una congiunzione immediata di due termini, il sillogismo è una congiunzione mediata di essi, e cioè un procedimento riflesso del pensiero, che collega soggetto e predicato mercè la loro convenienza a un terzo termine. Esso consta pertanto di due proposizioni aventi un termine comune, e, ciò che più conta, della loro sintesi, che non essendo naturalmente in nessuna delle due, è pura opera del pensiero. Nelle due proposizioni: l'uomo è animale, Tizio è uomo, l'ulteriore inferenza: dunque, Tizio è animale, è lavoro riflesso della mente che, in virtù della propria legge, ha la capacità di trarre, dai termini posti, qualcosa di diverso da essi, senza bisogno per altro di alcun sussidio estraneo [1]. Questa legge è la legge dell'identità, che, nel sillogismo, si applica non ai termini, bensì ai loro rapporti. Nella formula sillogistica: *A* è *B*, *B* è *C*, dunque *A* è *C*, il criterio dell'inferenza è l'identità del rapporto *AB* e *BC*. Quel che però sfugge al sillogismo, in quanto forma il suo non discusso presupposto, è il criterio della convenienza dei singoli termini tra loro: perchè *A* è *B*? Il sillogismo dunque presuppone la verità del giudizio, o per meglio dire, la lascia indiscussa. Per conseguenza, l'illazione mentale che forma l'originalità del sillogizzare, è affatto sterile, in quanto la sua sintesi comprende l'identico (i rapporti) ma si lascia sfuggire il diverso (i termini).

---

(1) *Anal. pr.*, I, 1, 24 b 18.

Aristotile distingue tre figure di sillogismi, a seconda della diversa posizione del termine medio (ὅρος μέσος) nelle due premesse (προτάσεις). Nella 1ª figura, il termine medio funziona una volta da soggetto e una volta da predicato (*A* si predica di tutto *B*, *B* di tutto *C*, dunque *A* di tutto *C*); nella 2ª, il medio è predicato nelle due premesse; nella 3ª, soggetto. La prima figura conclude universalmente e affermativamente, la seconda negativamente, la terza particolarmente.

Definiti gli elementi, è còmpito della logica esaminare il loro uso e il loro valore nella scienza. Questo còmpito è assolto negli *Analytica posteriora*, mentre il primo nei *priora*. I due caratteri essenziali della scienza sono l'universalità e la necessità. Delle cose contingenti non si dà vera scienza (1); nè d'altra parte per via del senso si conosce alcunchè, dovendo tutte le proposizioni procedere per universali, mentre il senso non dà l'universale (2), ma soltanto il singolare. L'universale (τὸ καθόλου) è massimamente remoto da noi; vicinissimo invece il singolare, che toccchiamo col senso; ma questi rapporti di vicinanza e lontananza s'invertono, se dalla considerazione delle cose «rispetto a noi» passiamo alla considerazione delle cose quali sono «per natura». Quivi sono *priora et notiora* gli universali, più lontane le cose singole; ed è logico che la scienza, riproducendo l'ordine naturale della realtà, muova dagli universali per procedere ai singoli che ne derivano. Questo procedimento è la dimostrazione scientifica, nelle sue due forme che già conosciamo, la dialettica e l'apodittica, la quale ultima ha, essa sola, un valore vera-

(1) *Anal. post.*, I, 30, 87 b 19.
(2) Ibid., I, 31, 87 b 30.

mente scientifico, in quanto si svolge per affermazioni della verità, aderendo all'essenza stessa delle cose. Ma non tutte le cose sono apoditticamente dimostrabili: il principio della dimostrazione, ciò da cui procede tutto il movimento logico, non è dimostrabile, per l'impossibilità del regresso all'infinito nella serie delle prove. Questo principio (ἀρχή) forma dunque la premessa immediata della dimostrazione (πρότασις ἄμεσος ἀποδείξεως) (1), non suscettibile a sua volta di dimostrazione, quindi anapodittico (ἀναπόδεικτον), e che si può soltanto assumere (λαβεῖν) per definizione (2).

Di qui comincia già a delinearsi la struttura della logica aristotelica, tutta piramidale, saldamente connessa e coordinata. Dal vertice anapodittico si svolgono le apodissi: il loro organo appropriato è il sillogismo della 1ª figura. Soltanto con esso si può conquistare l'essenza delle cose: il sillogismo della 2ª figura infatti non è affermativo, e l'essenza delle cose non può essere che affermativa; quello della 3ª figura non è universale, e la definizione dell'essenza è universale. I due caratteri, dell'affermazione e dell'universalità, non si ritrovano uniti che nella 1ª figura (3). Inoltre, appartiene alla scienza, come organismo pensato, darci il finito e non l'infinito. E soltanto nel sillogismo della 1ª figura i termini sono finiti.

Questo carattere si rivela già nei predicamenti, nelle categorie, che sono di numero finito (γένη τῶν κατηγοριῶν πεπέρανται). Finito è inoltre il processo ascensivo nel sillogismo, in quanto si ferma al prin-

---

(1) *Anal. post.*, I, 2, 72 a 7.
(2) Ibid., I, 3, 72 b 22.
(3) Ibid., I, 14, 79 a 32.

cipio indimostrabile, che si definisce soltanto. Finito è il termine maggiore, perchè è l'universale, la sostanza, che non è indefinita, in quanto si definisce. Finito è altresì il medio nelle premesse affermative (1).

L'universale inoltre è meglio di ogni altro affermativo, perchè la dimostrazione è per cause, e l'universale è causa. Infine la dimostrazione universale si percepisce con l'intelletto, mentre quella particolare col senso (2).

La dimostrazione affermativa, che ha luogo nel sillogismo della prima figura, è migliore della negativa; infatti la negazione non si fa nota che per mezzo dell'affermazione, la quale è *prior et notior*: la sua precedenza nel campo del sapere riproduce la precedenza dell'essere sul non essere nel campo della realtà (3). Una ulteriore conseguenza di questo principio è la preferenza accordata da Aristotile alla dimostrazione diretta di fronte a quella che procede per assurdo (4).

L'organismo sillogistico riproduce l'ordine essenziale della realtà, cioè la gerarchia dell'essenza e il procedimento della natura dal suo principio, in senso inverso all'ordine psicologico che in noi segue l'acquisizione delle conoscenze. Per noi, in effetti, la conoscenza dei principii è l'ultima delle acquisizioni; ciò che Aristotile dimostra, abbozzando nel 2° libro degli *Analytica Post.*, una fenomenologia dello spirito, che muove dall'immediatezza sensibile, comune a tutti gli animali, e segue le ulteriori trasformazioni

---

(1) *Anal. post.*, I, 22, 84 a 25.
(2) Ibid., I, 24, 85 b 26 — 86 a 30.
(3) Ibid., I, 25, 86 b 34.
(4) Ibid., I, 26, 87 a 27.

del senso, per opera della memoria, che vi si aggiunge in taluni animali, particolarmente negli uomini. Infatti dalle ripetizioni della memoria si genera l'esperienza (ἐμπειρία); dall'universalizzazione dei dati empirici, l'arte, e finalmente da questa emerge la scienza con la necessità ed essenzialità dei suoi principii [1].

Questo processo psicogenetico apre la via alla trattazione, nei *Topici*, del sillogismo dialettico, che conclude dal probabile, e dell'induzione, per cui si procede dai singoli all'universale. E, conforme a questo suo valore psicologico, l'induzione vien chiamata uno strumento più atto a persuadere, più rispondente alle esigenze del senso e più comune al volgo; mentre il sillogismo ha una forza probatoria più stringente e rigorosa [2].

Infine il *De Sophisticis elenchis* chiude la serie delle opere logiche con la trattazione degli elenchi, sillogismi con la conclusione contradittoria. La rivelazione della verità non si compie che con la scoperta dell'errore.

La logica di Aristotile, che abbiamo qui tracciata nelle principali linee, si dimostra, nella sua intuizione centrale, sostanzialmente platonica. La scienza che in essa viene assunta a modello e criterio è la scienza dell'universale puro, senza contatto col particolare dell'opinione e col singolare dei sensi, i quali anzi vengono accuratamente esclusi dal suo dominio. Il processo deduttivo o sillogistico non è che il perfezionamento di quella dialettica pura delle idee, abbozzata da Platone, movente dai principii supremi e procedente per via delle stesse specie, senza sus-

(1) *Analyt. post.*, II, 19, 100 a 8; v. anche *Metaph.*, I, 1, 980 a 21.
(2) *Top.*, I, 12, 105 a 16.

sidii empirici. E i principii stessi non sono che le idee platoniche, criterii di ogni dimostrazione, ma non a lor volta dimostrabili, scoperti con una intuizione immediata, e fissati mediante la definizione. Quest'ultima viene intesa come l'unità del genere e della specie, cioè come la particolarizzazione del genere, mercè l'ultima differenza specifica. Essa è pertanto la base e il coronamento della logica aristotelica, nella quale le idee platoniche ricevono tutta l'individuazione compatibile con la loro natura e vengono inquadrate in un rigido sistema.

Di una posizione nuova di pensiero non v'è che il solo presentimento: così, allorquando Aristotile riconosce l'astrattezza della categoria, presa per sè, senza congiungimento, egli mostra d'intendere che la concretezza del pensiero non è nel mero universale, bensì nella sintesi dell'universale e dell'individuale, nell'immanenza dell'uno all'altro. Questo presentimento assume anzi, in molti passi della logica, la forza d'una esigenza, e come d'un còmpito che Aristotile si sia imposto, di vincere l'astrattezza dell'idea separata, e di riabilitare l'individualità, guardandola nella luce dell'universale.

Ma questi accenni, che pur formeranno il tema principale dei suoi scritti posteriori, inseriti nel piano generale della logica non hanno neppur la forza di mutarne l'intonazione fondamentale, e non rappresentano ancora che una semplice discordanza.

Platonica è non soltanto la concezione dell'universale, ma tutta la struttura della scienza nel suo ideale oggettivismo. Essa infatti vuol riprodurre, copiare fedelmente l'ordine naturale delle cose, e, conforme a questa esigenza, dispone tutto il suo macchinario dei principii e delle dimostrazioni, in modo che aderiscano alla gerarchia essenziale delle

cose. Il pensiero non ha una legge autonoma che regga la propria attività, ma si modella passivamente sul suo oggetto. Epperò questa logica non è l'organo della scoperta della verità, ma l'organo della verità in se stessa, qual'era *ab aeterno*, indipendentemente dal modo come noi possiamo apprenderla. Essa non concerne l'attività del pensiero, ma la costituzione dell'oggetto eterno del pensiero, cioè del pensato; non ci parla della scienza in atto, ma dello scibile, della scienza in potenza. Questo scibile ha nel pensiero aristotelico un valore sopraordinato rispetto a quella scienza in atto, come per Platone l'idea rispetto alla intellezione. Lo scibile, egli dice (1), precede la scienza; tolto lo scibile, è tolta la scienza; ma tolta la scienza, non è tolto lo scibile, che persiste almeno al grado di possibilità di scienza. Avviene qui, soggiunge, come nel rapporto del sensibile e del senso: tolto il sensibile è tolto il senso, ma non viceversa; solo l'esistenza del sensibile rende possibile l'attività del sentire.

La priorità della potenza sull'atto dimostra l'aspetto più caratteristico dell'oggettivismo. La potenza, la mera possibilità, in cui noi non riconosciamo che una modalità soggettiva del nostro apprendimento delle cose, è trasferita nelle cose stesse; l'ombra, che l'attività del sapere proietta innanzi a sè, è anticipata allo stesso sapere, come sua condizione essenziale. In questo concetto della scienza come potenza, noi riconosciamo ancora un altro aspetto dell'idea platonica, immutevole ed eterna come un pensiero pensato una volta per tutte. Perciò la logica aristotelica ha una struttura così compiutamente definita, perciò essa ha potuto sfidare venti secoli di

(1) *Categor.*, 7, 7 b 24.

studi e di ricerche, senza esser modificata in nessun punto fondamentale; la sua forza è quella delle cose rigide e senza vita, che sfidano il tempo sol perchè non lo viveno. Essa ignora la dinamica del pensiero scientifico, il processo della ricerca e della conquista della verità; non concerne il pensiero vivo, ma i prodotti del pensiero, e li analizza, li scompone nei loro elementi. Il suo criterio è il principio d'identità, la scomposizione della sintesi mentale nei suoi elementi identici; epperò essa ignora ogni criterio sintetico, ogni principio creativo di verità; è riduttiva e non produttiva.

Tuttavia lo sforzo di Aristotile è di voler fare della logica l'organo della ricerca e della conquista della verità; un assunto non dissimile da quello di Platone, che mirava a far dell'idea un principio vivente di produzione e di specificazione. In quanto il sistema logico riproduce la struttura del reale, dove tutte le cose sono causalmente connesse [1], deve nello stesso sistema esservi un principio causale che rispecchi l'ordine delle cause reali. E questo principio, secondo Aristotile, è l'universale, che viene perciò assunto come causa. Questa illusione non ha bisogno di essere svelata; già conosciamo i vani sforzi del platonismo, per dare un valore causale all'idea. Niente di dinamico può accogliere il sistema della pura possibilità logica; nulla che dall'astrattezza della potenza conduca alla concretezza immanente dell'atto.

Ma noi ben presto vedremo che questa posizione del pensiero aristotelico non è la definitiva. Dalla considerazione concreta dei problemi della fisica e della metafisica si svolgerà una nuova logica, non

(1) *Analyt. post.*, I, 2, 71 b 10.

più della potenza, del mero pensato, bensì dell'atto, del pensiero vivente, che darà un nuovo organo, della mente e insieme del reale, concepiti nel loro sviluppo.

3. I PRINCIPII DEL DIVENIRE. — Il divenire cade tutto fuori della logica. Come sapere, esso è infatti un processo di esperienze, di acquisizioni, un continuo discernere il vero dal falso, un intendere le individualità empiriche nella loro genesi e nei loro rapporti. Ora tutto ciò è estraneo alla logica, che nelle sue statiche sussunzioni dei generi e delle specie cristallizza i momenti del processo acquisitivo; che non conosce nè la verità nè l'errore, perchè contempla un mondo ideale dove tutto è semplicemente; che non tocca le individualità empiriche, perchè alle sue definizioni l'individuo sfugge, e invano s'illude, col particolarizzare le specie, di colmare l'*hiatus* tra l'ultima di esse e l'*individuum omnimodo determinatum*.

Ma il divenire cade fuori della logica anche nelle sue forme naturali più familiari all'antica speculazione, e cioè nelle antitesi fisiche della quiete e del movimento, della genesi della corruzione, dell'agire e del patire. Tutto ciò implica un'assunzione di contrari, una concezione dialettica dei loro rapporti, per cui la logica non offre nessun sussidio, irrigidita com'è nei suoi principii d'identità e di contradizione. Bisognerà allora concludere che del divenire non c'è scienza? Così aveva detto Platone ed aveva circoscritto la scienza soltanto a quello che eternamente è, al mondo delle idee. E, nell'ultima fase della sua speculazione, pur volendo spiegare il divenire alla luce dell'essere, era stato costretto a negare valore di scienza a tale spiegazione e a ricor-

rere al ripiego già usato da Parmenide, di attribuirvi soltanto la forza di un discorso probabile, corroborato dalla credenza.

Ma Aristotile ha ben altra consapevolezza della presenza dell'essere nel divenire, dell'universale nell'individuo. Egli l'ha già adombrato nella stessa logica, per quanto ivi la posizione irrimediabilmente platonica del problema lo costringesse a immobilizzare i termini del rapporto l'uno nell'altro e a sopprimere, così, senza accorgersene, il divenire. Ma nella fisica, nella psicologia, nella scienza dei primi principii, egli riacquista gradatamente quella coscienza e la pone in valore; ivi l'urgenza di problemi, dei quali il divenire forma tutta la sostanza, gl'impone una considerazione scientifica il cui criterio non è più nell'*Organon*, ma è intrinsecato con l'oggetto stesso della ricerca. Ed egli finisce con lo scoprire nuove categorie, estranee alla logica, e immanenti alla fisica, che tuttavia coesistono con le antiche (anzi talvolta s'intrecciano con esse, ottenebrando il suo pensiero) per il fatto stesso che i rispettivi dominii gli appaiono separati, e le nuove categorie si svolgono per lui non come forme del sapere, ma del divenire e dell'essere nel loro rapporto. Tuttavia, la separazione non è che apparente: l'indagine del divenire, sviluppandosi, passa dalla fisica alla psicologia, quindi alla dottrina stessa del sapere, che ne vien così totalmente rinnovata. Come si giustifica allora di fronte a questa la vecchia logica? Aristotile non ci dà nessuna risposta, e noi non ci stupiremo di questa aporia, se consideriamo che ancor oggi, dopo più di venti secoli, una vecchia sedimentazione di abitudini mentali mantiene in vita la distinzione di una logica, una psicologia, una dottrina della conoscenza, mentre siffatta di-

stinzione si spiega solo nel tempo, come passaggio da una filosofia a un'altra. Che di strano, dunque, se Aristotile, nel quale si andava appena effettuando quel passaggio, non se ne sia accorto?

L'indagine sul divenire è condotta da Aristotile con rara penetrazione, ma anche con una sovrabbondanza di analisi, che ci oscura non poco il nesso sintetico delle varie parti. Per un criterio di opportunità didattica, noi cercheremo innanzi tutto d'isolare i principii fondamentali del divenire, e poi di guardarne l'esplicazione in atto nella fisica.

Il centro di orientamento della ricerca è dato dalla considerazione dell'individualità organica, quella in cui il divenire si manifesta nella sua forma tipica e più elevata. Dalla struttura dell'organismo, poi, riceve luce anche ciò che nella comune considerazione passa per inorganico; anzi, l'intero sistema cosmico, nei suoi grandi nessi e nella distribuzione ordinata e armonica delle sue parti, appare a sua volta come il massimo organismo vivente e animato.

Ora l'individuo organico ci si presenta come una sintesi di determinazioni opposte. Esso è innanzi tutto un individuo, ma riassume in sè i caratteri costanti della specie, dell'universale. È una pluralità di parti, di funzioni, ma contenute in una unità semplice, anzi tanto più semplice e schietta quanto più ricca la molteplicità sottoposta. È un tutto materiale, ma impresso in una forma definita; un essere, che tuttavia si fa, si svolge; quindi che nega continuamente ciò che è, ed include in sè il fermento attivo di un non-essere. Tutte queste opposizioni si possono polarizzare in un'opposizione fondamentale: ogni analisi infatti ci riconduce a due principii costanti, l'uno dei quali è la radice

della pluralità, della molteplicità, dell'indeterminazione, l'altro dell'unità, della semplicità, del limite. Nessuno dei due esiste senza l'altro, eppure nessuno può risolversi nell'altro; soltanto insieme essi acquistano concretezza e rilievo. Senza un sostrato (ὑποκείμενον) del mutamento, senza una materia (ὕλη) a cui inerisca la forma organica, l'individuo è inesplicabile; e similmente senza una forma (μορφή) determinata, senza l'idea impressa del tipo, della specie (εἶδος), la materia cade nella mera indeterminatezza e confusione. Forma, specie, limite, sono dunque tante espressioni diverse per designare la stessa funzione specificante e determinante, in seno alla materia, che costituisce l'originalità dell'individuo. Le idee del platonismo già ci si rivelano, di qui, nella loro astrattezza: come separate e formanti delle sostanze, in sè e per sè compiute, esse soprastavano alla materia, senza compenetrarla della loro vita; donde la vana tortura del ricongiungere quel ch'era stato irrimediabilmente disunito. Aristotile non nega già le idee di Platone, ma il loro modo di essere separato, sostanziale. Sostanza non è la materia nè l'idea per sè presa, ma la loro sintesi; l'unità, se non esiste originariamente, non potrà essere mai più reintegrata.

Materia e forma costituiscono così i primi principii dell'organismo, e il loro mutuo rapporto dev'essere inteso dinamicamente. Cioè noi non dobbiamo pensare qualcosa che comunque s'incontri o si unisca con un'altra, ma un'energia, un'attività, che esercita un'azione specificante e determinante sopra un proprio contenuto e sostrato. Materia e forma per sè prese sono momenti relativi: ciò che è forma di una data materia, è a sua volta materia di una forma superiore: l'unità del processo organico è

dunque perduta finchè i due termini sono sostantivati in entità oggettive, mentre si conquista solo nell'intuizione di un'attività formante, che contiene e domina l'opposto momento materiale che le è intrinseco [1]. Perciò Aristotile concepisce il rapporto tra la forma e la materia anche nei termini di un rapporto tra l'essere e il non essere, dov'è meglio caratterizzato il valore di pura idealità dei termini e il significato dialettico della loro unione. Questo non toglie tuttavia che spesso un inconsapevole trasferimento dei rapporti della logica nel dominio della natura immobilizzi falsamente la realtà viva del processo naturale; e che la mobile sintesi della materia e della forma appaia cristallizzata nello statico schema della sussunzione logica.

Ma i concetti di materia e forma non individuano ancora, almeno nella formulazione che ne abbiamo dato, il divenire concreto dell'organismo. L'organismo è generato, nasce, si svolge: ora noi non possiamo intendere questa sua origine come un discendere della forma sulla materia: l'individuo nasce dall'individuo, l'uomo dall'uomo [2], non dall'idea o dalla specie umana. Occorre dunque ai principii enumerati aggiungerne un terzo, quello della causalità efficiente, cioè di un motore, in senso molto lato, che dia l'impulso al processo formativo, e cioè traduca in atto quella forma organica che era latente nel germe. Ma il processo allora è realmente compiuto, quando ritorna su se stesso, cioè quando alla sua realizzazione è precostituita l'idea del tipo

---

(1) Questo concetto relativo della materia non esclude per Aristotile, come vedremo nella fisica, un altro concetto, assoluto, della materia originaria, come sostrato generale del divenire, a cui, contro le sue stesse premesse, egli attribuisce un'esistenza distinta.

(2) *De gener. et corr.* I, 5, 320 b 19.

organico, del fine da realizzare. Bisognerà dunque porre anche un quarto principio, la causa finale, che integra la causalità efficiente, dando al suo impulso quell'indirizzo che è implicito nell'anticipazione del tutto, del fine organico, alla produzione delle sue parti. Perchè il germe si sviluppi in pianta o animale, occorre che la rappresentazione della pianta o dell'animale compiuto sia immanente in esso e subordini a sè i fattori determinanti del suo sviluppo. Materia (τὸ ἐξ οὗ, ὕλη), forma (μορφή, εἶδος), causa motrice o efficiente (τὸ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως), causa finale (τὸ οὗ ἕνεκα) (1), ecco i principii in cui si compendia l'analisi del divenire. Tra essi corrono alcune strette affinità: la causalità efficiente si connette con quella finale, e questa a sua volta s'intrinseca con la forma, perchè la realizzazione della forma è appunto la meta a cui tende lo sviluppo organico. Aristotile ci dà spesso una rappresentazione contratta del processo, con la sola diade materia-forma. Ma per compendiarne tutto il carattere dinamico ed evolutivo egli si avvale di altri due concetti: quelli di potenza e di attualità, dove i momenti già enumerati sono compresi nella realtà del loro spiegamento.

In effetti, secondo Aristotile, la forma di una cosa è l'atto col quale la sua esistenza si determina e s'individua. La sua materia è invece quel che è suscettibile di questo atto, e che in sè è mera virtualità o potenza, cioè una indeterminatezza in cui si esercita la forza determinante dell'atto. La diade materia-forma s'intrinseca così con la diade potenza-atto, (δύναμις-ἐνέργεια), dove la forma si chiarisce,

(1) *Metaph.*, I, 3, 983 a 26.

in antitesi col platonismo, come un'attività specificatrice della materia.

Nell'organismo, da cui questi concetti sono immediatamente attinti, senza potenza non si dà attualità, cioè senza una virtù insita nel germe non è possibile lo sviluppo dell'individuo; ma la potenza, nel tempo stesso che tende all'atto, presuppone a sua volta un atto: il germe non è germe se non è stato fecondato da una individualità compiuta. In questo mutuo implicarsi della potenza e dell'atto, è la ragione dello sviluppo: la generazione si distende in una serie di regressi e di progressi, dalla potenza generatrice all'attualità generatrice: una serie che non ha una conclusione temporale, ma che implica un principio estratemporale, il quale può risiedere solo in un atto che non presupponga nessuna potenza e che sia quindi la fonte spontanea di tutto il processo.

L'importanza di questi concetti nella filosofia aristotelica rende necessaria un'analisi più particolare. Innanzi tutto, v'è nella potenza l'unità ancora indifferenziata dell'essere e del non essere: l'esser sano esclude il suo contrario, cioè l'esser malato, ma il potere esser sano, l'include [1]. La potenza accoglie in sè dunque i contrari; essa è l'astratta possibilità che non contiene in sè la ragione dello specificarsi degli esseri, ma è l'indifferenza primordiale dell'essere e del non-essere, su cui dovrà esercitarsi la forza specificatrice e determinatrice dell'atto. Solo in potenza coesistóno i contrari; in atto no, perchè uno solo di essi è condotto dalla possibilità alla concreta ed attuale esistenza.

Il concetto dei contrari va inteso in un senso re-

(1) *Metaph.*, IX, 9, 1051 a 5.

strittivo, per essere adeguato all'idea della potenza. Contrario non è il contradittorio, nè il semplicemente diverso ed eterogeneo. Tra i contradittorii non v'è in effetti composizione possibile, essi si escludono reciprocamente; e d'altra parte, tra i diversi non v'è neppur possibilità di conflitto, nè quindi di accordo, in quanto ciascuno sta per sè, senza rapporto con l'altro. Invece nei contrari c'è l'idea del conflitto e della composizione; deve perciò essere in essi come un sostrato o fondo comune, un'identità sostanziale pur nella loro differenza. E pertanto i contrari debbono appartenere allo stesso genere, ed esserne delle specificazioni differenti. Tra generi diversi, aveva già detto Platone, non v'è dialettismo; questo invece sorge nel seno di ciascun genere, in virtù di quella identità che il genere esprime, e che si manifesta nella differenza delle specie.

Questo concetto della contrarietà dà una maggiore determinazione a quello della potenza. Non i contradittorii nè i diversi coesistono in potenza, bensì soltanto i contrari; il che vuol dire che la potenza non è astratta possibilità di qualunque cosa, ma possibilità determinata dal genere stesso delle cose che in essa si esprime. Così la possibilità del colore bianco è la possibilità indifferentemente del bianco e del non-bianco, ma nei due casi, di un colore; non già di un suono o di un odore. Dunque la potenza non è assolutamente indeterminata, ma contiene un principio di determinazione; non è l'amorfa materia ricettiva di ogni forma, bensì la materia di una data forma.

Ma v'è di più; nella determinazione della potenza verso l'attualità, v'è già il principio di quell'attualità, che si esprime come un bisogno, un'aspirazione, una tendenza a realizzarsi. Si ricordi il concetto del-

l'ignoranza socratica, come aspirazione verso il sapere; o il concetto, espresso nel *Filebo*, del vuoto, come senso del vuoto e bisogno di essere riempito. Aristotile, con l'idea della potenza, eleva a formula universale della natura questa tendenza alla positività ch'è inerente al negativo. Egli vede nel non-essere il germe che, se non è pianta o animale, aspira a divenir pianta o animale, ed in cui la contradizione dell'esistenza e dell'essenza genera quell'irrequietezza che è principio di movimento e di sviluppo. La potenza è dunque la privazione feconda insita alle cose, è l'aspirazione all'attualità; il passaggio dalla potenza all'atto è lo sviluppo del reale, la contrarietà del possibile che s'acqueta nella realizzazione del che determinato, per risorgere come nuova potenza di un nuovo atto.

Il principio dell'antica scienza, ἦν ὁμοῦ πάντα, erano insieme tutte le cose, s'invera nel concetto aristotelico: tutte le cose erano insieme in potenza (1); e l'atto, la causa attiva, è la forza che impresse loro il movimento, le separò e le svolse, creando l'individualità dell'essere di ciascuna.

L'idea della potenza ci offre, così, una nuova formulazione del non-essere e della sua efficienza dialettica. Noi abbiamo imparato a conoscere quattro posizioni distinte del non-essere, nella storia del pensiero finora percorsa. Secondo Parmenide, il non-essere non è e l'essere soltanto è: la negazione parmenidea del non-essere è la negazione del vuoto, e l'essere vien quindi affermato come realtà fisica piena e continua. Democrito invece ammette l'esistenza del non-essere, del vuoto, che si stratifica attraverso l'essere, lo rende discontinuo, discreto, atomico. Nella

(1) *Metaph.*, XII, 2, 1069 b 23.

posizione platonica, il non-essere, egualmente affermato, si epura ed acquista l'idealità dell'essere di cui forma l'antitesi; esso è l'altro, il diverso che traluce nell'identico, il più che si compone armonicamente con l'uno: e il sapiente arbitrio del demiurgo si avvale di entrambi nella costruzione dell'universo. Ma in tutte queste concezioni, per quanto realizzino un grande progresso l'una sull'altra, non c'è ancora il dialettismo fecondo dei contrari, i quali non si richiamano dall'intimo l'un l'altro, non generano, con la forza stessa della loro antitesi, il movimento e il divenire delle cose: la loro intrinseca e generica identità è solo apparente, ed in realtà è necessario un terzo termine estraneo, la gravità o il demiurgo, che li unifichi e ponga in essere quel movimento che essi sono incapaci a realizzare in maniera autonoma. Nella posizione aristotelica, il non-essere è la potenza, non astratta e indifferente negatività dell'atto; ma genericità già determinata secondo la specie dell'atto; negatività già compresa di positivo, in quanto l'aspirazione all'atto che è nella potenza è germinazione del positivo dal negativo, è impulso verso l'affermazione e realizzazione di quello. Nel solo aristotelismo noi dunque troviamo un motivo autonomo e autoctono del dialettismo, una generazione spontanea del movimento, per effetto della positività immanente alla negatività della potenza, che è impulso automotore del suo svolgimento. Nel mondo aristotelico, il genere tende al proprio differenziamento, l'universale alla propria individuazione, la materia a formarsi: in una parola, la potenza all'attualità.

Da questo punto, spogliando i concetti finora esaminati della loro troppo limitata significazione fisiologica, noi possiamo già misurare il distacco della

nuova posizione speculativa di fronte a quella della *Logica*. Nella logica, la potenza precede l'atto e ne forma la condizione essenziale: senza scibile, niente scienza.

Questo concetto, se è adeguato all'idea astratta della scienza, è inadeguato alla spiegazione concreta del reale. Ogni essere ha infatti una forma specifica e individuale di esistenza, laddove il possibile non è ancora individuato. L'atto solo ha una specifica determinazione e concretezza. Così, la generazione non si spiega col concetto della potenza generatrice come preesistente all'essere generato; occorre invece che quella potenza sia preceduta da un ente in atto. Così ancora nel movimento, occorre una forza motrice che attualizzi la mobilità del corpo, e l'una precede l'altra. Ma, seguitando per questa via, nell'ordine della formazione psichica e della stessa conoscenza, noi vediamo l'inversione dei due momenti, della potenza e dell'atto, effettuarsi con un significato più nettamente antitetico a quello presupposto nella logica. L'attualità del conoscere finisce in tal modo con l'essere anticipata allo scibile: sorge così il criterio di una logica nuova, contrapposta all'*Organon*, di cui Aristotile stesso ha tracciato le prime e sicure linee.

Infine il divenire, che era stato bandito dalla logica, e quindi dalla scienza, contemplatrice di un mondo di pura essenza, qui ci si palesa nella sua profonda verità, nel suo essenziale valore scientifico. Il divenire non è l'oscuro e confuso caos materiale nel suo disordinato movimento; esso è compenetrato, in ogni momento del suo corso, di idealità, di forma, di finalità: esso è insomma uno sviluppo. I rozzi cominciamenti delle cosmogonie, i mitici passaggi dal caos al cosmo, sono ormai definitivamente eli-

minati. La natura è ed è stata sempre un cosmo; la mitologia non può quindi più intrudersi nella fisica, che assume ora per la prima volta il carattere di una vera scienza.

4. La fisica. — La fisica di Aristotile è la più stringente confutazione del dubbio di Gorgia, che nulla può essere generato e prodotto: dall'ente non si fa l'ente, perchè già è; dal non ente nemmeno, perchè nulla vien dal nulla [1]. Il divenire rompe l'apparente antinomia dell'essere e del non-essere, e ci mostra la realtà in via di sorgere dai contrari. Come fondamento e sostrato del divenire fisico, Aristotile pone una materia primaria, assolutamente indeterminata, a cui non si può attribuire nessuna categoria dell'essere [2], e che per se stessa è inconoscibile [3]: noi non l'apprendiamo che per via di analogia, eliminando tutte le determinazioni dell'essere, fino a raggiungere un sostrato amorfo, che non esercita e non riceve nessuna determinazione.

Questa materia è il residuo ineliminabile del procedimento naturalistico: l'abbiamo già trovata, con la stessa indeterminatezza, in Platone; la ritroviamo ora in Aristotile, ma con una più profonda discordanza coi principii direttivi della sua filosofia. Noi sappiamo, infatti, che per lui non esiste una materia senza forma, avente per sè un'esistenza positiva. Eppure al margine della sua speculazione, questa entità appare confusamente, quasi per segnalare l'estremo confine della ricerca scientifica, l'ostacolo ultimo e insuperabile all'opera della riflessione razionale.

---

(1) *Phys.*, I, 8. 191 b 14.
(2) *Metaph.*, VII, 3, 1029 a 20
(3) *Metaph.*, VII, 10, 1036 a 8.

Ma l'idea della materia informe non ha valore che di un limite, di un dato meramente iniziale da cui Aristotile prende le mosse per indagare il primo *quid* su cui fa presa l'attività della forma. La forma del mondo fisico è il movimento (κίνησις), con cui la potenzialità della materia tende alla più rudimentale e imperfetta attualità.

L'idea del movimento è, nell'accezione aristotelica, vastissima: essa comprende infatti in sè tre specie differenti di moto: nel luogo — *latio* — φορά; secondo la qualità — variazione — ἀλλοίωσις; secondo la quantità — accrescimento e diminuzione — αὔξησις καί φθίσις (1). L'imperfezione di questo atto che è il moto, sta in ciò, che esso non è libero da potenza, in quanto presuppone un mobile (2), nè persiste con autonomia e sufficienza nella propria attività, in quanto presuppone un motore. Mentre nell'atto perfetto (ἐντελέχεια), l'attività che è diretta a un fine è in pari tempo il conseguimento del fine: p. es., il pensiero, nella ricerca, è in pari tempo lo spirituale possesso del pensato; il moto invece, nel conseguimento del fine, si spegne: « non insieme cammina e camminò, non costruisce e costruì; mentre invece: vide e vede, pensa e pensò: questo io chiamo atto perfetto e quello movimento » (3).

Ma nella distinzione dell'atto perfetto e dell'atto imperfetto c'è ancora il criterio della loro graduazione. Il primo infatti contiene in sè tutta l'attività che è nel secondo, ma contiene in più qualche altra cosa, che ne fa una realtà autonoma e sufficiente. E il movimento a sua volta non si spiega, non acquista

---

(1) *Phys.*, VII, 2, 243 a 8.
(2) *Phys.*, VIII, 1, 251 a 9.
(3) *Metaph.*, IX, 6, 1048 b 17.

realtà e permanenza, se non è compreso in questa attività superiore, che continuamente lo rinnova. Nella fisica aristotelica infatti lo stato d'inerzia è la quiete e non il movimento; questo non ha luogo se non per effetto di un impulso primario che si comunica alla materia. Il moto originario dunque postula un motore: ma questo non può esser mosso a sua volta, perchè allora ricadrebbe nella stessa imperfezione e richiederebbe un impulso anteriore. Nella serie dei movimenti non può darsi regresso all'infinito, altrimenti nulla comincerebbe: ma è necessario un primo, che non si muova a sua volta e senza cui nulla può muoversi [1].

Questo primo è pertanto un motore immobile, la cui considerazione trascende i limiti della fisica ed è oggetto della metafisica. A suo tempo noi ne indagheremo la natura ed impareremo a conoscere in esso il Dio supremo della filosofia aristotelica. Ma una nozione anticipata almeno della sua presenza nel mondo fisico ci era necessaria per un doppio ordine di ragioni. Innanzi tutto, il movimento è, sì, un dato primario nella serie delle nostre acquisizioni empiriche: ma ciò che è primo per esperienza è ultimo per natura, nell'ordine della sua formazione, perchè presuppone una causa veramente prima da cui scaturisca. E reciprocamente Dio, realtà prima per dignità e natura, è posteriore per esperienza alle sue creature, da cui mediatamente la sua esistenza è dedotta.

Inoltre, per il fatto stesso che il moto riceve la sua ragione e giustificazione dal motore immobile, una nozione anticipata di quest'ultimo è anche necessaria per spiegarci l'intrinseca struttura del moto

(1) *Phys.*, VIII, 5, 256 a 15.

e la graduazione delle sue forme. Infatti, come atto imperfetto, esso presuppone la perfezione e tende ad essa; e la legge di tale tendenza o conversione è per l'appunto la causalità finale.

Il dubbio se esistono i fini, o se tutto procede secondo necessità, è risoluto nel senso del platonismo: è vero che in un edifizio le varie parti si dispongono secondo il peso e i principii fisici; ma ciò non toglie, anzi postula il fine. La finalità è immanente al moto, che, come imperfezione, tende al perfetto, come divenire tende al principio stesso del divenire (ἀρχή).

In questa tendenza c'è il germe dello sviluppo del reale; nel graduale avvicinamento di ciò ch'è imperfetto verso la perfezione, v'è il criterio della graduazione gerarchica delle cose. Questo divenire è ben diverso, almeno nel suo motivo, dal divenire platonico, che significava diminuzione della realtà piena delle idee, imperfezione derivante dalla presenza inesplicabile dell'*altro* nell'*uno*. Qui invece il divenire è la tendenza dell'imperfetto al perfetto, è l'esplicazione della potenza in virtù della sopraordinata energia dell'atto; è dunque, in senso eminente, sviluppo e progresso del reale, specificazione e potenziamento delle sue forme, essenziarsi via via più intenso delle cose.

C'è dunque una graduazione del movimento e in conformità di essa una graduazione della materia, di cui il movimento forma l'attualità. Aristotile accetta i quattro elementi della vecchia fisica: terra, acqua, aria, fuoco (1), nei quali progressivamente la densità materiale si attenua. Ad essi ne aggiunge un quinto (πέμπτον στοιχεῖον, *quinta essentia*), l'etere, dove

(1) *De Coelo*, IV, 5, 312 a 25.

la materialità si è affatto dissipata: esso forma la sostanza del cielo. La legge della loro distribuzione risiede nella teleologia del moto. C'è un moto retto e un moto circolare: l'uno dall'alto e dal basso, l'altro intorno al centro [1]. Il primo appartiene ai corpi più lontani dal centro attivo d'irraggiamento, dal motore immobile, cioè ai corpi in cui più spessa e densa è la materialità.

Il moto circolare è invece un moto semplice (ἁπλῆ κίνησις) ed appartiene quindi ai corpi semplici, senza densità materiale. Quel che si muove in circolo non può avere nè gravità nè leggerezza [2]; e dev'essere inoltre ingenerato e incorruttibile; ciò che si genera muove infatti da o nel contrario, mentre al moto circolare nulla è contrario; ciò che si genera implica materia, mentre il moto circolare esclude ogni materia.

Esso è appropriato all'etere, il più sottile degli elementi, che costituisce la sostanza del cielo. L'etere prende la forma di una sfera: una rappresentazione puramente sensibile, visiva, nel suo motivo originario, ma che viene corroborata da ragioni speculative, tratte da ciò che la sfera, formata com'è da una sola superficie, è la più semplice tra le figure solide. Questa sfera celeste è la sostanza più prossima al primo motore: essa è concepita in una rivoluzione circolare uniforme, e contiene, saldate a sè, le stelle fisse, a ciascuna delle quali è attribuito, come particolare motore, un essere divino.

Al di sotto del cielo delle stelle fisse, si dispongono i pianeti, tra cui son compresi il sole e la luna, che prendono il loro movimento dal primo

(1) *De Coelo*, I, 2, 268 b 21.
(2) Ibid., I, 3, 269 b 19.

cielo, e sono anch'essi fissati ciascuno a una propria sfera di sostanza eterea, concentrica con la terra, che compie una propria rivoluzione periodica. Al centro dell'universo si dispongono gradatamente gli elementi materiali, nel loro ordine; fuoco, aria, acqua, terra. Qui soltanto si attua il moto rettilineo, secondo il principio di gravità. Pesante e leggero sono considerati da Aristotile come determinazioni assolute del reale: l'uno e ciò che tende al basso e al centro, l'altro ciò che tende verso l'alto (1).

Questa è forse la rappresentazione più armonica e meglio intonata al carattere del proprio genio, che il pensiero greco ci abbia dato dell'universo. È, in fondo, una rappresentazione visiva, portata a tale potenza, che nella visione sensibile si concentra tutta la luce dell'intelligenza. L'universo è l'immensa sfera che noi vediamo in parte e in parte completiamo con l'immaginazione.

La volta convessa che ci sovrasta è il cielo, il cui moto di rivoluzione costante ci è rivelato dall'osservazione delle stelle fisse. Esso è prossimo a Dio: una vicinanza che non possiamo immaginare altrimenti che con una rappresentazione spaziale, per quanto si sforzi Aristotile nella sua concezione teologica di rimuovere una tale immaginazione sensibile. Ma alla coscienza religiosa delle età seguenti doveva più facilmente sfuggire il concetto speculativo della divinità, che non l'immediata e viva immagine sensibile, la quale balzava con ben altra evidenza innanzi allo sguardo.

A questa prima, potente suggestione, altre poi se ne aggiungevano. La parentela divina del cielo (chiamato σῶμα τι θεῖον) (2) si estendeva ai pianeti,

(1) Ibid., IV, 1, 308 a 29.
(2) Ibid., II, 3, 286 a 10.

anch'essi moventisi in un circolo (sebbene in modo meno perfetto e uniforme, sì che per spiegare le loro deviazioni era necessario assumere per ciascuno di essi una pluralità di sfere). Insieme, cielo e pianeti, fino all'orbita della luna, formavano, con le loro rivoluzioni cicliche, il più spiccato contrasto con la terra, immobile nel centro dell'universo, e verso cui movevano con moto rettilineo gli elementi materiali in ragione della loro densità, determinante una tendenza verso il basso. L'identificazione poi del « basso » col « centro » correggeva quel che di più grossolano vi era nella rappresentazione sensibile, e integrava in una visione intellettuale superiore la deficienza della visione puramente sensibile. E nel cielo, puro, armonico, immateriale, lo spirito umano doveva identificare la sua patria vera e migliore: esso che non poteva non sentire tutta la stranezza della sua abitazione terrena, unico ospite immateriale, com'era, in un mondo tutto di materia. Questa stranezza non sfuggiva neppure ad Aristotile, che pure, più di ogni altro pensatore, aveva sentito la forza del vincolo tra l'uomo e la sua terra.

E tuttavia questa terra, appesantita dalla materia, fatta remota dalle sedi celestiali, condannata quasi a una indegnità fisica — nata certamente per riflesso di una indegnità morale — era pur sempre il centro dell'universo! Ecco la fonte di nuovi contrasti spirituali: dalla stessa abbiezione risorge un nuovo motivo di elevazione; nell'umiltà del riconoscimento c'è già un atto di orgoglio. Le venture generazioni di pensatori, specialmente quelle cristiane, saranno profondamente travagliate da questi contrasti.

Nella rappresentazione aristotelica dell'universo fisico è già implicita l'idea della sua unità: non vi è, nè vi può essere che un sol cosmo; e l'analogia

dell'unità divina conferma questa assunzione sensibile. Inoltre dal concetto del movimento e del motore si deducono altri corollari, che valgono a meglio individuare il cosmo aristotelico. Dal moto deriva il tempo che vien definito con la successione degli spostamenti: esso è la misura del moto secondo la ragione del prima e del poi; continuo, perchè del continuo (1).

E lo spazio è anch'esso ricondotto mediatamente allo stesso principio, come limite nella serie degli spostamenti. Esso non è forma dei corpi, perchè la forma non è divisibile dalla materia, mentre lo spazio è separabile da ciò che lo riempie: esso è come un vaso, o più precisamente come un limite (πέρας) immobile del corpo circuente rispetto al corpo circuíto (2). Quel corpo dunque è nello spazio, fuori del quale un altro corpo c'è che lo contiene. Per conseguenza, Aristotile nega assolutamente che esiste il vuoto, anche in potenza, perchè il possibile è già qualcosa, non il puro niente.

L'inserzione dell'idea del movimento con quella del tempo porta Aristotile a un'affermazione di grande importanza nella storia del pensiero: quella dell'eternità del movimento, e quindi dell'universo.

Movimento e mobile non possono infatti essere anteriore l'uno all'altro, perchè si condizionano a vicenda: e nessuno dei due può avere avuto inizio, perchè un inizio implicherebbe un passaggio dal non essere all'essere, cioè un movimento e un mobile per riempire quel passaggio. Aristotile (nel libro VIII della *Fisica*) moltiplica le prove a sostegno di questa tesi, fondandosi principalmente sull'impossibilità di

---

(1) *Metaph.*, IV 11, 219 b 1.
(2) Ibid., IV, 4, 212 a 20.

un regresso all'infinito nel tempo e dell'esistenza di un tempo vuoto; ma la forza probativa dei suoi argomenti riposa sopra una proiezione immaginaria dell'astratto schema temporale sul tempo concreto, che, come sappiamo, nasce dal movimento e non lo precede. Ma la tesi ha una forza almeno eguale di quella opposta, che fa il mondo principiato nel tempo: l'una e l'altra affondano in un vuoto mentale, che invano si cerca di colmare con immaginarie proiezioni; e tuttavia ricevono entrambe un valore storico dal confluire in esse di opposte intuizioni religiose. La dottrina aristotelica dell'eternità del mondo apparirà contrastante col teismo e sarà contestata dai dottori cristiani seguaci dello Stagirita, che vi vedranno una deviazione da quella linea teistica, che innegabilmente è riconoscibile nella sua teologia. Ma v'è con eguale evidenza un altro aspetto, panteistico, della dottrina, irriducibile al primo. Mentre, nella rappresentazione del cielo, abbiamo veduto implicita quella di una divinità trascendente, e meglio ancora vedremo tale trascendenza confermarsi nell'intuizione dell'intelletto divino; invece, nella dottrina dell'eternità del mondo, siamo condotti a un'ispirazione diversa. La divinità qui infatti manifesta una presenza quasi naturale e involontaria nel mondo, a cui comunica un'azione che partecipa dell'eternità del suo impulso. Dio non è che un principio fisico. La divergenza dei due punti di vista, che a noi appare grandissima, perchè è stata ingigantita dai secoli, è per Aristotile assai minore: la sua divinità non è ancora ben differenziata, mancandole, come vedremo, ciò che pone in essere la recisa opposizione delle due intuizioni religiose: la personalità.

4. L'organismo e l'anima. — Con la considerazione del mondo organico noi entriamo nel dominio per eccellenza aristotelico. Qui infatti è il motivo centrale d'ispirazione di tutto il sistema: l'unità della potenza e dell'atto, della materia e della forma vi appare nella sua realizzazione più evidente; la finalità del complesso domina la distribuzione delle parti e presiede al loro sviluppo; il carattere ciclico del divenire in questa sua tipica manifestazione si spiega con la convergenza armonica di tutti i suoi principii costitutivi.

Aristotile ha lasciato un'orma indelebile in questo ordine di ricerche, che egli ha approfondito sotto i suoi più svariati aspetti: come classificatore, stabilendo per primo alcuni aggruppamenti fondamentali delle specie del regno organico; come fisiologo ed embriologo, studiando il funzionamento degli organi, il loro nesso strumentale nella vita dell'individuo, e le leggi della loro evoluzione; come metafisico, tracciando le grandi linee dello spiegamento della vita organica, dalle sue forme più elementari a quelle più complesse e perfette.

Parte di questo lavoro è naturalmente caduca; il finalismo suggerisce spesso conclusioni affrettate e fallaci; tanto che le scienze naturali, nei tempi moderni, hanno creduto di doverlo bandire, e procedere più cautamente per via di analisi e riduzioni dei fenomeni più complessi alle condizioni elementari. Resta tuttavia questo di acquisito dalla teleologia: che quando si vuole rappresentare in qualche modo adeguato il processo sintetico della natura, allora è pur sempre necessario ricorrere ai principii informatori della filosofia aristotelica: ed affermare che l'evoluzione del germe organico non è possibile se il tutto non preesiste alla formazione delle parti,

se la finalità delle funzioni non presiede alla genesi degli organi. Il termine stesso di *organo* ci è pervenuto con l'impronta di questo finalismo: organo significa infatti mezzo o strumento, quindi qualcosa di subordinato alla distribuzione teleologica del lavoro organico. Esso non ha solamente un valore di *parte*, ma di parte compresa in una totalità ed avente da questa il suo posto assegnato nell'intero sistema: così la mano non è veramente una mano, cioè un organo, se non è congiunta alle rimanenti parti dell'organismo; staccata invece, essa è un qualunque pezzo di materia.

La generazione in un senso si fa dall'ente, in un altro senso dal non-ente. Essa infatti presuppone un ente in potenza, germe o seme, e un ente in atto, a cui quella potenza riferisce la realtà del suo essere: « sempre da ciò che è in potenza si genera l'ente in atto, *da* un ente in atto, come l'uomo dall'uomo (1) ». Coloro che pluralizzano gli elementi, ritengono che la generazione avvenga per azione e passione mutua. Ma è necessario, dice Aristotile, aggiungere il concetto dell'unità a quello della pluralità. Se tutte le cose non si generassero dall'uno, non potrebbero vicendevolmente agire e patire: nè il caldo raffreddarsi, nè il freddo riscaldarsi. È merito di Democrito l'aver riconosciuto che agente e paziente debbano avere alcunchè di comune, e che i diversi agiscano l'uno sull'altro non in quanto diversi, ma in quanto identici (2). L'identità dell'agente e del paziente, aggiunge Aristotile, è il loro genere (3); specie è la loro differenza ed opposizione.

(1) *Metaph.*, IX, 8, 1049 b 24: *Gener. et corr.*, I, 5.

(2) *Gener. et corr.*, I, 7, 323 b 31.

(3) Di qui una definizione dinamica del genere, tolta dal concetto della generazione (*Metaph.*, V, 28), che contrasta spiccatamente con la definizione omonima della logica.

La generazione muove dai contrari e tende nei contrari [1]. Ma non gli stessi contrari passano l'uno nell'altro; bensì il sostrato comune riceve i contrari e subisce la mutazione. Pertanto la generazione implica il sostrato, la materia (ὑποκείμενον, ὕλη) che sottostia al processo generativo [2].

Alla materia corrisponde, come suo principio di specificazione e di organizzazione, la forma, che nell'individuo organico è l'anima. Con questo nome, Aristotile designa il generale principio della vita, vegetale e animale propriamente detta; e, attribuendovi il valore di una forma o momento del complesso organico, egli nega all'anima il carattere di una sostanza in sè compiuta e sufficiente. Sostanza non è che l'individuo composto di anima e corpo: i due momenti non si separano che nell'analisi scientifica, ma in realtà formano un tutto unico e indissolubile [3].

Il concetto dell'anima come forma si completa con quello dell'atto: donde le due definizioni di essa, come forma o specie del corpo naturale avente la vita in potenza e come entelechia prima del corpo organico [4]. A differenza del movimento, che è atto imperfetto, essa è atto perfetto (cioè entelechia); e contiene pertanto in sè immanente il proprio fine, che consiste nel dare animazione, vitalità al corpo. Ogni motivo di trascendenza e di dualismo è, per quanto è possibile, remoto da questa concezione.

Come già osservammo nella teoria del movimento,

---

(1) *Gener. et corr.*, II, 4, 331 a 14.

(2) Ibid. I, 6, 322 b 18.

(3) L'intrinsecità dell'anima e del corpo è spiegata anche con vivaci analogie: l'anima sta al corpo come il suggello alla cera, come la visione all'occhio.

(4) *De an.* II, 1, 412 a 27.

così anche qui, in quella dell'organismo, nell'idea dell'atto, della forma, v'è il principio di uno spiegamento e di una graduazione organica. La potenzialità del corpo a vivere, a formarsi, per la presenza in esso del principio vitale e formante, è l'impulso automotore di uno sviluppo avente come sua meta la forma perfetta dell'organicità. Nell'ordine empirico di questo spiegamento, noi osserviamo il manifestarsi già nei più bassi stadi della gerarchia degli organismi — nelle piante — della prima forma vitale, la vegetazione; poscia, negli animali, aggiungersi a questa anche la sensibilità; in ultimo, nell'uomo soltanto, la ragione. Ma nell'ordine di natura, vale il punto di vista opposto: ciò ch'è più perfetto precede per dignità, per natura, ciò ch'è meno perfetto, e, preesistendo, in qualche modo ideale, in esso, dà l'impulso al suo svolgimento. L'anima umana è, in fondo, la ragione prima e ultima dell'universale animazione; e allo studio di essa Aristotile pertanto chiede la spiegazione degli stadi anche inferiori del processo organico.

In questo studio, vi sono spunti di grande chiarezza; altri invece d'insondabile oscurità. Vegetazione, sensibilità, intelligenza, distribuite nella serie gerarchica degli organismi, sono tutte presenti nell'uomo. Qual è il loro rapporto? Sono esse tre anime o tre parti separate di un'unica anima? Aristotile nega recisamente la tripartizione formulata dalla filosofia platonica. Se l'anima è per sua natura partita, che cosa la terrà unita? Non già il corpo, perchè, al contrario, è l'anima che tiene unito il corpo (1). E unita intanto essa è, perchè tale ha coscienza di essere: l'anima tutta pensa, sente, vive.

---

(1) *De Anima*, I, 5, 411 b 5.

Nondimeno un fondamento della distinzione dev'esserci, perchè altro è sentire, altro pensare. L'unità non esclude il molteplice, ma non si disperde in esso. L'unico modo di serbare l'una e l'altra cosa, sta nel porre che l'unità stessa si moltiplichi, e cioè che la pluralità delle funzioni sia concepita in un unico ordine di sviluppo di uno stesso principio. Ora se l'anima si svolge, vuol dire che c'è in essa una potenzialità che si traduce in atto. Vegetare, sentire, pensare, sono appunto potenze dell'anima.

Risorge qui dunque l'idea della potenza, nel seno stesso del principio animale. Questa potenza è diversa da quella che abbiamo incontrata nel mondo della materia inorganica; essa non ha infatti fuori di sè la forza della propria attuazione, ma è in certo modo una potenza energetica, attiva. Aristotile la distingue dall'attualità propriamente detta, dall'entelechia prima, e le dà il nome di entelechia seconda. La differenza risulta chiara se si considera che altro è la vista come potenza visiva, altro è il vedere; altro la capacità d'intendere, altro l'intendere. D'altra parte, questa potenza dell'organico è assai più prossima all'attualità che non la potenza implicita nell'inorganico. Altra cosa è la capacità del mobile al muoversi, altra la capacità della vista a vedere; questa, a differenza di quella, ha più intrinseco in sè il principio della sua realizzazione. Perciò la potenza psichica appartiene a un'ordine gerarchico più elevato di quella fisica; e l'organismo a sua volta si pone sopra un gradino superiore rispetto al corpo inorganico. Tuttavia l'attività contiene anche in questo più elevato stadio un presupposto ineliminabile: cioè una potenza, per quanto energetica. Ecco perchè l'organismo animato postula a sua volta

un'attualità ancora più alta, libera da ogni potenza e quindi pienamente sufficiente a se stessa, che ne formi insieme la fonte e la meta.

Ma prima di compiere questa ulteriore ascesa, esaminiamo più compiutamente le potenze dell'anima testè enumerate. Il loro rapporto appare semplice e chiaro finchè non ne consideriamo che lo schema generale e l'ordine della graduazione gerarchica. Ma già, se ci limitiamo a considerare la loro implicazione ed esplicazione nell'anima umana, sorgono i primi dubbi. Come si spiega il passaggio dalla vegetazione alla sensibilità, al pensiero? È la forma più bassa che si muta in quella più alta? Ciò è impossibile, perchè una forma non passa in un'altra: essa è per definizione ciò che è permanente, stabile nel mutamento, il quale affetta l'individuo come sintesi di materia e forma e non già la forma come tale. Diremo invece che la forma più alta esiste già in quella più bassa, allo stadio potenziale: così, p. es., che nel fanciullo la sensibilità è già in qualche modo intellettuale? Anche così le difficoltà non cessano, perchè l'intelletto, che è nell'adulto una potenza, diverrebbe allora una potenza di secondo grado; e d'altra parte poi, come si spiega il persistere, in uno stadio più alto dell'evoluzione psichica, della potenza più bassa accanto a quella più elevata? Sono difficoltà che Aristotile non si propone neppure; e che tuttavia non sono affatto oziose, sia perchè intorno ad esse si affaticheranno numerose generazioni di studiosi, sia perchè da esse si argomentano deficienze gravi del sistema aristotelico.

Infatti, se noi passiamo dall'anima umana che compendia in sè tutte le potenze, all'universo organico, dov'esse sono disegualmente distribuite, come ci possiamo spiegare la loro diversa distribuzione?

Il mondo vegetale non ha che la prima potenza soltanto; gli animali aggiungono a quella la sensibilità, l'uomo infine la ragione. Ora, dobbiamo noi intendere lo spiegamento della forma organica in senso evoluzionistico, tale cioè che dalle piante si generino gli animali e da questi gli uomini? Per Aristotile, questa interpretazione è impossibile: una forma non nasce da un'altra. Nè d'altra parte è possibile qui ammettere, come per l'anima umana, l'altra ipotesi che le potenze più alte preesistono nelle più basse. In tal caso non si spiegherebbe perchè la continuità del processo evolutivo debba bruscamente arrestarsi ai confini del mondo animale e di quello umano, e che il processo, iniziatosi in uno dei regni organici, si pietrifichi in un certo punto in esso e si risvegli in un altro.

La è verità che, per Aristotile, lo sviluppo ha un significato ideale, trascendentale, piuttosto che storico. Conforme al concetto platonico delle forme e specie, egli postula un'eternità di tutte le specie organiche, poichè, non potendosi attribuire una origine nel tempo alle essenze, nè concepirle in sè e per sè, fuori del congiungimento con la materia, è necessario ammettere che anche le specie organiche non abbiano un'origine empirica. Coesistono dunque *ab aeterno* piante, animali, uomini: il passaggio dalle une agli altri trascende la considerazione della loro realtà empirica; e implica una genesi diversa che trova nella causa suprema e trascendente, più che nella realtà del processo organico, la sua ragione.

Se il tema dello sviluppo delle potenze sta in uno sfondo un po' vago, l'analisi delle singole potenze è invece condotta da Aristotile con grande precisione e chiarezza. La più bassa funzione psichica, comune

anche alle piante, è quella del vegetare. Manca nel testo aristotelico una designazione unica per questa funzione: il termine che più spesso ricorre è quello di anima nutritiva (θρεπτικὴ ψυχή); ma oltre alla capacità di nutrirsi, il mondo vegetale ha anche quella di riprodursi; donde una seconda denominazione, di anima generativa (γεννητικὴ ψυχή). Quest'ultima è però in certo modo secondaria, per estensione se non per valore, perchè non compete a tutti gl'individui organici: alcuni dei quali, i più bassi, nascono per generazione spontanea (1).

Il nutrirsi invece è una funzione comune agli organismi. Il dubbio se il simile sia nutrito dal simile o il contrario dal contrario, è risoluto da Aristotile nel senso che, in quanto il nutrimento non è assimilato, il contrario si nutre dal contrario; in quanto è assimilato, il simile dal simile (2): una distinzione che si ripresenterà anche negli stadi superiori della vita organica, e di cui potremo allora apprezzar meglio l'importanza. Tra il nutrimento e l'accrescimento v'è una distinzione in qualche modo formale: se si considera l'essere animato come quantità, si ha accrescimento; se si considera come un *quid* determinato, che conserva la sua forma ed esiste perchè si nutre, si ha per l'appunto nutrimento.

Ma il fine proprio della funzione vegetativa è la generazione, mediante la quale ogni essere produce un essere simile a sè, e la caducità dell'individuo si solleva e si eterna nella vita della specie. Aristotile ha un senso profondo di questa immortalità, che trascende il singolo vivente, e di cui esso è tutta-

(1) *De an.* II, 3, 415 a 23.
(2) Ibid. II, 4, 416 b 6.

via distributore e ministro: piante, animali, uomini, tutti soggiacciono alla stessa legge. Un'immortalità individuale, nel significato del platonismo, è inammissibile; e coloro che nell'avvenire vorranno trarla, per forza, dall'interpretazione e dal riadattamento dei testi aristotelici, urteranno contro difficoltà assai gravi e susciteranno reazioni vivaci da parte degli interpreti più fedeli.

L'analisi della vita sensibile è condotta da Aristotile con insuperata finezza. La sensazione è innanzi tutto una passione, un subire l'impressione di un oggetto esterno. Come passione essa dunque presuppone un'azione corrispondente. Il loro concorso non può evidentemente verificarsi nell'agente stesso, nell'oggetto, che non è a sua volta modificato: così, una impressione uditiva non affetta il corpo sonoro, ma il senziente. Nel soggetto per conseguenza concorrono i due momenti dell'agire e del patire. Ma ad una considerazione più approfondita essi si sdoppiano: l'agire dell'oggetto non è soltanto un agire, ma presuppone a sua volta un patire: il suonare di un oggetto, presuppone il suo essere sonoro. E d'altra parte, anche il patire del soggetto si sdoppia: non è soltanto un ricevere il suono, ma anche un udire.

Ora che vi è di comune nella doppia azione e passione? Questo: che l'atto per cui il corpo sonoro in realtà suona, è lo stesso atto per cui il soggetto sensibile sente. Nell'atto, dunque, del sentire, il soggetto e l'oggetto s'identificano, e così profondamente, che in alcune sensazioni ci mancano perfino i termini per distinguere l'atto del sensibile da quello del senziente. Così, mentre per l'udito noi abbiamo i due termini dell'udire e del sonare, nella vista invece abbiamo un nome solo, il vedere, mentre l'atto

del colore non ha nome; l'atto del gusto è detto degustazione, mentre l'atto del sapore non ha nome [1].

Le due potenze invece, che il comune atto presuppone, sono distinte e diverse: l'oggetto sensibile è altro dal soggetto fornito di sensorio. La peculiarità della sensazione sta appunto in ciò che, da quel che era altro si fa uno, dal dissimile si fa il simile. Di qui Aristotile può dare una confutazione esauriente alle due opposte dottrine della psicologia dei presocratici, secondo l'una delle quali la sensazione nasce dal dissimile, mentre secondo l'altra dal simile. Ciò ch'è dissimile nella potenza si fa simile nell'atto [2]: ecco l'inveramento delle due tesi unilaterali. La sensazione, diranno in seguito gli alessandrini, è assimilazione.

Un grande risultato vien così acquisito alla filosofia: la passività della sensazione ci ha svelato una attività, che forma il punto d'inserzione del soggetto e dell'oggetto; e tale attività ci è per giunta conosciuta in termini soggettivi, come un vedere, un udire, un gustare, che esprimono, nel linguaggio del soggetto, un atto che ha anche una realtà oggettiva.

La passività non è tuttavia eliminata, perchè l'atto del sentire presuppone la potenza del sensibile e del senziente. Aristotile non spinge l'indagine fino al fondo, per spiegarsi lo strano paradosso: come mai ciò che secondo l'essere è duplice, si faccia uno nell'atto; nè intravvede la possibilità che quel duplice sia posteriore piuttosto che anteriore all'atto e rappresenti un'analisi successiva a una originaria sintesi. Egli invece accetta il presupposto della potenza, e conclude che la sensazione abbia pertanto una attualità imperfetta.

---

(1) Ibid. III, 2, 426 a 9 segg.
(2) Ibid. II, 417 a 20.

E da tale presupposizione nasce l'esigenza di spiegare in qual modo le due potenze del sensibile e del senziente s'incontrano nella sensazione; e quindi di creare un passaggio (irrimediabilmente equivoco) da ciò ch'è fisico a ciò ch'è psichico. Egli è costretto ad ammettere che le qualità sensibili siano inerenti all'oggetto e si trasmettano all'organo col movimento, attraverso un mezzo interposto. Si prenda per esempio la sensazione visiva: perchè avvenga, essa presuppone un organo, cioè la vista: un oggetto visibile, la cui visibilità è costituita dall'esser colorato; ma occorre insieme un mezzo trasparente, diafano, attraverso cui il colore sia trasmesso all'organo. Ma, data questa posizione, è necessaria un'altra assunzione ancora: non basta l'essere visibile o colorato per esser veduto; non basta un mezzo che trasmette la qualità del colore: occorre qualcosa che traduca in atto la possibilità del colore e l'attitudine del mezzo diafano: la luce. La luce è l'atto del diafano, che realizza la potenza visibile (il colore) dell'oggetto (1).

Ci troviamo così di fronte a un nuovo atto, diverso da quello in cui si compendia la sensazione, e condizione di esso: un atto irriflesso, incidente dall'alto, che costituisce il *Deus ex machina* della visione. L'assunzione di esso è della più grande importanza, almeno sotto un aspetto negativo, in quanto denuncia la manchevolezza della dottrina aristotelica. Noi ritroveremo un principio analogo anche nella spiegazione della conoscenza razionale. Esso sta a testimoniare la necessità di un estraneo e trascendente concorso, oltre di quello dell'oggetto e del soggetto propriamente detti, per porre in moto l'at-

(1) Ibid. II, 7, 418 b 3 segg.

tività sensibile. Sempre che si presuppone alla sintesi della visione la sua condizione oggettiva, bisogna anticipare inevitabilmente all'attualità sua un'attualità diversa come determinante. E, che il bisogno sia invincibile, si argomenta anche da ciò, che dove questa entità non apparirebbe necessaria in rapporto all'oggetto da spiegare, Aristotile la inventa, o sdoppia i dati di cui dispone, con indescrivibile confusionismo.

Si pongano per esempio in rapporto la vista e l'udito. Gl'ingredienti della vista sono il sensorio e l'oggetto colorato la cui attualità comune è il « vedere un colore »; ma c'è in più il coefficiente della « luce », che invece non esiste per l'udito, dove dell'oggetto sonoro e del sensorio si fa « l'udire » che è nel tempo stesso, come sappiamo, il suono. Dunque il suono è l'atto stesso del sentire. Eppure, il bisogno di dare, anche in questo ordine di sensazioni, un che di corrispondente a quel che nella vista è la luce, fa sì che Aristotile dia tale funzione al suono, e affermi, testualmente che « come senza la luce non si vedono i colori, così senza suono non si sente l'acuto e grave [1] ». Cosicchè, in conclusione, il suono viene compreso una volta come sensazione, un'altra come un'attualità del « mezzo », cioè come un presupposto della sensazione.

Un'altra conseguenza, che si desume dalla funzione oggettivistica della psicologia aristotelica, è quella che il senso riceva le qualità materiali senza la materia, come la cera riceve l'impronta del suggello, senza la materia di esso. Le qualità si distac-

---

(1) Ibid. II, 8, 420 a 27. Si ponga questo passo in raffronto con l'altro già citato (III, 2, 426 a 9 segg.), e se ne osserverà tutta la dissonanza.

cano così in qualche modo dall'oggetto per imprimersi sul sensorio: la loro natura è schiettamente oggettiva. Parrebbe quindi venir meno quella distinzione che già s'intravvedeva nella psicologia degli atomisti, tra alcune qualità primarie ed altre secondarie. Ma la distinzione risorge sotto un aspetto diverso, e più fondatamente che nel sistema di Democrito, con la partizione dei sensibili proprii e dei sensibili comuni.

Sensibile proprio è ciò che è percepito da un senso particolare e non percepito da un altro: come il colore che non può essere se non veduto, il suono se non udito, ecc. Ma esistono alcuni sensibili a cui non è appropriato alcun senso particolare, come la grandezza, il movimento, la figura, alla cui percezione concorrono più sensi in una volta [1]. Aristotile non esita ad attribuire anche ad essi un'oggettività; ma — e qui è il suo merito principale — egli indaga come possa aver luogo nel senziente quel concorso, per cui due o più contenuti sensibili danno la percezione di una grandezza o di un movimento. Noi già conosciamo un'indagine analoga nel *Teeteto* platonico: il pregio di Aristotile sta nell'aver mostrato immanente alla stessa sensibilità questa funzione coordinatrice delle singole sensazioni, attribuendola a un organo sensibile primario (il senso comune) in cui tutti i particolari contenuti dei sensibili proprii vengono a confluire. Il senso comune adombra già il concetto della coscienza come centro unico di riferimento della pluralità sensibile. E questo suo valore è tanto più fondato, in quanto Aristotile conferisce ad esso un carattere che va reputato essenziale alla coscienza: quello cioè di distinguere dalle qua-

(1) Ibid. II, 6, 418 a 18.

lità sensibili che formano l'oggetto della sensazione anche il fatto della loro presenza di fronte al soggetto. Colui che vede un colore ha nel tempo stesso la coscienza di vederlo, e cioè si sdoppia, nel medesimo atto in cui si unifica col proprio oggetto.

Come contenuto rappresentato alla coscienza, la sensazione è già una percezione: benchè manchi in Aristotile questo secondo termine, e i due concetti siano compresi sotto l'unico nome di sensazione (αἴσθησις). Insieme, poi, dalla funzione rappresentativa della coscienza, si svolgono le forme più alte della vita sensibile, l'immaginazione e la memoria, finchè la vita psichica va a sboccare, attraverso le generalizzazioni empiriche dell'opinione (δόξα), nell'attività intellettuale.

Questa costituisce una funzione specificamente diversa e superiore. Mentre il senso è del particolare, l'intelletto coglie l'essenza universale e immutevole delle cose, spoglia d'ogni contingenza materiale. Aristotile spinge questa esigenza di smaterializzazione che si esplica nel lavoro intellettuale, fino ad affermare che l'intelletto sia separato da ogni organo corporeo, rompendo così quell'unione del corpo e dell'anima che veniva postulata con la definizione dell'anima come forma del corpo organico.

Nello spiegare il funzionamento dell'attività intellettuale, Aristotile si giova della distinzione, che gli è familiare, della potenza e dell'atto. Come il sentire presupponeva un sensorio e un oggetto sensibile, così l'intendere presuppone una capacità intellettuale (che Aristotile chiama intelletto in potenza) e un oggetto intelligibile. Questa dualità s'intrinseca nell'atto dell'intendere, dove l'intelletto e l'intelligibile sono uno.

Fin qui la teoria appare abbastanza semplice e chiara, ma si fa oscurissima, non appena si passa a determinare il carattere di quell'atto. Noi abbiamo già appreso, nella dottrina della sensazione che, in quanto la potenza sensibile è anticipata all'atto del sentire, la produzione di quest'ultimo è a sua volta condizionata da una diversa attualità, del tutto irriflessa ed incidente dall'esterno: così al vedere è anticipata l'attualità della luce. Similmente avviene per l'intelletto, dove è necessario un principio attivo che agisca sull'intelligibile come la luce sui colori. Ma l'estrema oscurità della dottrina aristotelica consiste in ciò, che i due atti, l'uno che è propriamente quello dell'intendere, l'altro quello di un'attività incidente dall'esterno e che attualizza l'intelligibile, non vengono qui distinti, ma confusi in un solo.

È questa la chiave del labirinto aristotelico, in cui molti interpreti si son perduti. I soli dottori medievali, che hanno approfondito questa dottrina a un punto mai più toccato, hanno mostrato di avere inteso il nodo delle difficoltà, distinguendo da un intelletto agente un intelletto in atto (1).

La confusione dei due principii nel pensiero di Aristotile fa sì che, dove la sua speculazione par che raggiunga la massima concretezza con l'identificazione del pensiero e del suo oggetto, là esso sfuma nella massima astrazione; e che il pensare ch'è la suprema attività umana, appaia nel tempo stesso qualcosa di estraneo all'uomo.

Ma, anche rivelata la confusione, resta il vizio del procedimento, quello stesso vizio che abbiamo

---

(1) Particolarmente controverso nella storia del pensiero è il passo del *De Anima*, III, 5, per il cui esame si veda il 3° volume della mia *Filosofia del cristianesimo*, Bari, Laterza, (p. 22 segg.).

riscontrato nella dottrina della sensazione. Presupposto l'intelletto in potenza e la realtà intelligibile che deve comunicarglisi, perchè l'atto del pensare avvenga è necessaria un'attività trascendente, che attualizzi l'intelligibile come intelligibile. E confondendo con questa la stessa intellezione, Aristotile finisce col trasferire anche l'attività del pensiero fuori dell'uomo.

Non a torto i comentatori, per dipanare questo groviglio di concetti sono stati spinti a moltiplicare le entità intellettuali, a creare al disopra dell'intelletto attivo una intelligenza agente superiore; e, poichè Aristotile aveva chiamato divino l'intelletto attivo, a disputare sull'attribuzione di questo carattere divino all'una o all'altra entità.

Districare compiutamente questo groviglio non è possibile in sede d'interpretazione della pura filosofia aristotelica: tale còmpito è stato assunto dall'aristotelismo nel corso della sua storia. Qui possiamo soltanto tracciare le fondamentali tendenze del pensiero aristotelico che si intravvedono con sufficiente chiarezza pure attraverso il miscuglio dei concetti.

Esse sono due e presentano tra loro un contrasto a prima vista paradossale. La dottrina aristotelica tende da una parte a straniare il pensiero dall'uomo, a far, dell'intendere, un influsso luminoso che si comunica dall'alto. Il pensiero è un'attività divina più che umana. L'uomo non ha di proprio che una intelligenza meramente potenziale, che non sappiamo come mai sia scissa da quella attuale: anzi qualche pensatore tenterà perfino di sottrargliela. Questo pensiero non ha nulla in comune con gli organi corporei; ha una destinazione autonoma, indipendente da quella delle rimanenti funzioni dell'anima. Non essendo mescolato al corpo, esso è infatti

immortale: un attributo perfino superfluo, una volta che questa immortalità non concerne l'individuo nel suo complesso, e che il pensiero è per definizione qualcosa di divino. Inoltre, dato il carattere irriflesso del pensiero attivo (simile alla luce) esso conquista immediatamente, senza bisogno d'indagine e ricerca, il proprio oggetto e vi s'intrinseca quasi con una specie di tatto intimo. I massimi principii intelligibili, che stanno a fondamento delle scienze, sono appunto così percepiti, con una intuizione intellettuale, che li assume senza bisogno di riflessione o di critica. Tale pensiero per conseguenza è al di sopra della distinzione del vero e del falso; esso non può più errare, perchè vede ed insieme è il proprio oggetto. Teismo, intuizionismo trascendente, misticismo: ecco l'indirizzo di questa tendenza del pensiero aristotelico. La filosofia neoplatonica antica e medievale ne darà lo sviluppo e il coronamento.

Ma d'altra parte, nella concezione del pensiero come attività, in cui il soggetto e l'oggetto s'intrinsecano, c'è un tema profondo, non disconoscibile, d'immanenza. Lo sforzo stesso di Aristotile, per inseguire di potenza in atto, attraverso tutte le forme del divenire, qualcosa di fisso, che non sia a sua volta condizionato da altro e che rappresenti un'attualità affatto libera da potenza, è uno sforzo verso una meta immanentistica. Egli non trova, è vero, questa assoluta immanenza in nessuna delle creature, ma solo in Dio, cioè in un principio trascendente e supremo, ma ciò non toglie il valore della conquista. In Dio si svolgerà appunto questa immanenza superiore.

Tutto del resto non è perduto per l'uomo. Dio e l'uomo infatti si toccano in un punto: nel pensiero, nello spirito. Il pensiero, magari, non è umano, ma

si partecipa all'uomo, e gli conferisce, anche per riflesso, il suo valore.

Dal pensiero così inteso, sotto specie divina, procede già una nuova logica ben diversa da quella dell'*Organo*. Qui lo scibile era anteposto alla scienza, la realtà al pensiero, che veniva degradato a uno specchio fedele e inerte. Ma nel sapere come attività, lo scibile non forma più un presupposto della scienza, anzi la presuppone: nulla è più anticipato al pensiero, che non riceve la propria legge dall'oggetto ma la contiene in se stesso. Anzi, producendola da sè, l'impone anche alle cose, perchè la scienza in atto è identica alle cose. Questa nuova logica, non più del mero pensato, ma del pensiero in quanto ha in sè il proprio oggetto, è luminosamente abbozzata da Aristotile. La sua legge è che il pensiero conosce le cose producendole: così la proprietà delle figure geometriche si scoprono col produrle (1). Tale unità o identità dinamica del pensiero e del pensato è per altro limitata a quelle produzioni che sono scevre di materia: quivi soltanto valgono i principii dell'identità del soggetto e dell'oggetto, (ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία) della scienza e della cosa (ἡ επιστήμη τὸ πράγμα = *verum factum*). Vi sono qui presentimenti meravigliosi delle grandi scoperte della filosofia moderna.

Il problema da esaminare ora è: come si spiegano queste due divergenti, anzi opposte tendenze del pensiero aristotelico? Il lettore che ci ha seguito nella laboriosa indagine, troverà la soluzione chiara: il tema della trascendenza non è che momento di un immanentismo superiore. Aristotile estrania il pensiero dall'uomo, appunto per potere svolgere,

(1) *Metaph.*, IX, 9, 1051 a 21, 31.

senza gl'impedimenti e le deficienze umane, tutta la potenza dell'attività mentale fino al punto in cui essa si rivela autonoma e sufficiente a sè. E se consideriamo per un istante lo sviluppo posteriore della filosofia, dobbiamo concludere che bisognava appunto che questa umanità superiore — il pensiero — fosse sublimata in Dio, divinizzata, per poter poi divenire una piena umanità. Lo sviluppo della contradizione dell'aristotelismo si svolge nell'àmbito della filosofia neoplatonica e cristiana, dove noi ritroviamo lo stesso tema iniziale, intuizionistico e mistico, per cui il pensiero sembra che venga rapito nell'empireo. Ma, nell'apparente alienazione, esso in realtà sviluppa tutta la potenza delle sue categorie, assorbe in sè il mondo; sì che sarà poi ridato all'uomo — o sarà ripreso dall'uomo — in questa nuova ricchezza. Il pensiero di Dio — si può dire in un senso schiettamente storico — lavora per l'umanità e fruttifica all'umanità.

Fin qui abbiamo considerato il pensiero come pura attività razionale, che si esplica nella visione, nell'immediato contatto dei primi principii dell'essere, delle forme, idee od essenze del reale. Questo pensiero, si è visto, non è suscettibile d'errore, perchè non ricerca, non indaga, non è insomma un'attività discorsiva ma intuitiva, e non ha interferenze con la sensibilità.

Si tratta ora di vedere come la pura universalità ideale si connetta al particolare dei sensi, nell'esperienza empirica. Anche qui Aristotile non intuisce con sufficiente chiarezza il problema, che pur si propone. Ciò si spiega col fatto che egli ha troppo separato il pensiero puro, e gli ha dato tale autonomia e sufficienza a se stesso, che non si vede a

che mai gli abbisognino i dati sensibili. E tuttavia la stessa dottrina aristotelica dello sviluppo delle potenze impone tale problema; perchè, se per natura il pensiero in atto precede ogni altra cosa, nell'ordine delle acquisizioni empiriche, invece, il pensiero presuppone la sensibilità e lavora sopra i dati che essa gli fornisce. Platonismo ed empirismo s'incrociano, così, nella mente di Aristotile, senza tuttavia comporsi in una salda sintesi. Ed egli finisce con l'adottare una connessione in certo modo estrinseca tra la sensibilità e il pensiero, affermando che il senso, nella sua produzione più generalizzata e astratta, che è l'immagine, fornisca al pensiero la materia del suo lavoro. Non già che l'immagine diventi essa stessa intelligibile; ma soltanto essa contiene in sè l'intelligibile, che l'attività intellettuale poi ne distriga ed astrae [1].

Si forma in tal modo il pensiero discorsivo, che esso solo è suscettibile di verità e di errore. Al sommo e all'infimo gradino dell'attività psichica queste possibilità non esistono: nè il senso può errare, perchè esso non giudica, ma sente semplicemente, nè il pensiero puro, perchè la comprensione che esso ha del proprio oggetto è un contatto immediato, una visione, e cioè quasi una sensibilità superiore. Il vero e il falso esistono invece nei giudizii, nei quali la forma intellettuale si compone con la materia sensibile.

6. La metafisica. — Già dall'analisi fisica e psicologica emergono alcuni concetti di una metafisica profondamente distinta dal sistema platonico delle idee, che formano il primo nucleo del pensiero ori-

(1) *De an.* III, 8, 432 a 3.

ginale di Aristotile. Nel concetto del divenire c'è l'esigenza di dare all'essere una determinazione mediante la negatività attiva del non-essere. Ciò che diviene, diviene un *che* determinato e individuato (τόδε τί), vincente in concretezza l'essere astratto da cui si origina; similmente nel concetto della generazione v'è l'esigenza della specificazione del genere, della definizione reale, intesa come attività definitrice e individuatrice immanente alla stessa natura.

Questa esigenza, di concretare l'universale, è decisamente formulata nella *Metafisica*, e costituisce il centro della critica aristotelica al sistema delle idee. Le idee, concepite come essenze separate e trascendenti, non sono che un raddoppiamento delle cose esistenti, una molteplicità ideale che si stratifica al di sopra della molteplicità sensibile, senza affatto dominarla. Esse non spiegano il differenziamento e la specificazione delle cose, non sono causa di movimento e di generazione; la concezione, che esse siano esemplari e modelli conforme ai quali gli esseri son formati, non è che un'immagine poetica: chi è che agisce guardando alle idee? Manca ad esse ogni principio interno di attività, che si esplichi nelle cose, e sia fattore del loro sviluppo. Anzi le idee, secondo la loro natura, son piuttosto causa d'immobilità che di movimento. Intervengono esse forse nella generazione? è un esemplare ideale che quivi pone in essere un individuo, e non invece un altro individuo? L'innatismo delle idee è soggetto ad una critica ironica e sprezzante: è meraviglioso, dice Aristotile, che, senza saperlo, possediamo la maggiore delle scienze!

E infine il sistema delle cause nella filosofia platonica è dichiarato affatto insufficiente: Platone non riconosce che due specie di cause, l'efficiente e la

materiale; ignora la causa formale e la finale. Quest'ultimo punto è senza dubbio inesatto: Platone, come sappiamo, fa largo uso delle cause finali nella sua fisica; solo che per lui la finalità è ancora esterna e non interna come per Aristotile [1].

Quel che invece realmente manca al platonismo, e che forma la vera scoperta di Aristotile, è il concetto della causa formale (μορφή, εἶδος), principio attivo di specificazione e di sviluppo, nella sua stretta connessione con la materia. La concretezza del reale è nella sintesi di questi opposti, nel sinolo (τὸ σύνολον), l'*individuum omnimodo determinatum*, che è materia compresa nella forma, genere determinato nella specie, potenza realizzata nell'atto, universale individualizzato. Il sinolo è la vera sostanza prima; mentre la forma astrattamente intesa, l'universale (τὸ καθόλου o anche τὸ τί ἦν εἶναι) fuori della sua reale individuazione, non è che una sostanza meramente secondaria. Questo tentativo di classificazione delle cause secondarie e primarie [2] dissimula la grave difficoltà non risoluta da Aristotile: è reale il singolo o l'universale? l'essere affermato nella *Metafisica* o l'essere affermato nella *Logica*? Se il progresso da questa a quella fosse completo, non potrebbe esservi esitazione nella risposta al grave quesito; ma, come vedremo meglio in seguito, molti residui della *Logica* si ritrovano nella *Metafisica*, ed Aristotile resta perplesso nell'alternativa, mostrandosi infine propenso

(1) La critica del platonismo è in gran parte contenuta nella fine del I libro della *Metafisica*.

(2) Altrove (*Metaph.*, VII, 3, 1028 b 33) la sostanza vien divisa in quattro classi: l'essere eterno (τὸ τί ἦν εἶναι), l'universale (τὸ καθόλου), il genere (τὸ γένος) e il sostrato (τὸ ὑποκείμενον); ma queste classi non sono che la suddivisione della sostanza secondaria, di cui designano aspetti diversi, e si contrappongono tutte egualmente al σύνολον, sostanza prima.

ad accettar l'una e l'altra soluzione. È la grandiosa inconseguenza del pensiero aristotelico: grandiosa, se si pensa che tutto il Medio Evo si affaticò sul problema lasciato aperto da Aristotile, e che molti secoli di vita speculativa furono necessari per dare al pensiero di lui la sua vera equazione.

La tendenza fondamentale della metafisica è di accordare massima realtà al sinolo, sintesi di materia e forma, cioè determinazione della materia mercè la forma, e quindi progressiva specificazione del reale. V'è nella sintesi qualcosa di più che negli elementi (1), ed è l'attività stessa in virtù della quale si compongono. Questa attività è espressa dalla forma, come forza formatrice, causa specificatrice (εἶδος) e insieme finale (τέλος) del divenire della materia; in una parola, come atto (ἐνέργεια, ἐντελέχεια). La materia non è che aspirazione alla forma, quindi mera potenza; solo quando è nella forma è veramente in atto.

Come specie e come fine, la forma precede la materia, l'atto la potenza. In ogni sistema finale, il tutto precede le parti (2), l'organismo gli organi, come piano totale idealmente presente nella formazione delle parti singole.

La precedenza dell'atto di fronte alla potenza è stabilita da Aristotile non solo sotto il rapporto della generazione e del tempo, ma anche sotto il rapporto della sostanza. La potenza, in quanto accoglie in sè i contrari, è corruttibile; mentre l'atto è eterno; la materia è imperfetta, mentre l'atto è perfetto; ora ciò che è eterno e perfetto deve precedere ciò ch'è corruttibile e imperfetto (3). Pertanto ogni regresso

---

(1) *Metaph.*, VII, 17, 1041 b 16.
(2) Ibid., VII, 10, 1034 b 28.
(3) *Metaph.*, IX, 8, 1050 b 6.

dall'atto alla potenza che lo condiziona, p. es., dall'individuo al germe di cui si origina, va integrato col regresso ulteriore da quella potenza a un atto precedente che l'attualizzi; p. es., dal germe all'attività generatrice di un altro individuo. Con questa serie di regressi, che son tali solo nell'ordine empirico del nostro apprendimento, mentre secondo la natura delle cose sono progressi, si esplica la dialettica della potenza e dell'atto, come processo generativo che va da individuo a individuo, da sinolo a sinolo. Secondo la considerazione materiale, questo processo può apparire infinito; ma l'infinità è imperfezione inerente alla materia: in effetti, senza un atto primo, che sia l'origine assoluta della serie, la serie stessa non si spiega. Questo atto, per essere veramente primo, dev'essere libero dalla contraddizione inerente alla potenza; cioè non deve a sua volta implicar regresso a una nuova potenza, ma essere in sè compiuto e sufficiente. La sua realtà pertanto si compendia in una piena adeguazione della potenza e dell'atto, che non altro significa se non liberazione dalla passività inerente alla potenza: atto puro. Questo concetto, formulato nei termini del rapporto tra la materia e la forma, può esprimersi col dire che questo Primo, che vien postulato, è forma pura, affatto libera da materia; e, formulato nel linguaggio dei fini, significa un fine che si possiede nella sua eterna realizzazione (ἐντελέχεια πρώτη).

Nell'analisi fisica, noi abbiamo già osservato la contraddizione inerente al moto, e l'esigenza che essa postula di un primo motore immobile, causa assoluta del movimento. Un'analoga esigenza ci si è ripresentata nella dottrina delle forme organiche o psichiche, che nella loro massima esplicazione sono sospese a un'attualità pura in cui s'appaga e si queta l'irrequieto divenire della vita.

Noi non abbiamo ora che a riunire le sparse file delle precedenti analisi del mondo fisico e organico. Nel moto, potenza e atto non s'intrinsecano: altro è il motore, altro ciò ch'è mosso; donde un regresso dall'un termine all'altro, che non si arresta se non nel concetto di un motore non mosso a sua volta e sorgente assoluta di tutti i movimenti. Nella vita organica, l'opposizione si fa più intrinseca, e ci rivela infine, nel pensiero puro, la sostanza di quel motore, che appariva, nella fisica, ancora nell'indeterminatezza del suo essere naturale.

Infatti, quale è l'atto in cui l'attività rivolta a un fine è in pari tempo il conseguimento del fine? Si ricordi il profondo passaggio aristotelico: non cammina e camminò, non costruisce e costruì, ma pensa e pensò. Il pensiero dunque, a differenza del movimento, si possiede nel fine e non si esaurisce nella realizzazione di esso; ad esso la finalità è immanente e si esplica nel suo ciclo compiuto. In quale attività v'è l'adeguazione piena dell'atto e della potenza? Solo nel pensiero, perchè il pensiero (νόησις) intende se stesso possedendo il pensato (κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ), e il pensato si genera toccando il pensiero, di modo che pensiero e pensato sono una sola e medesima cosa (1). Pensato e pensiero, intelligenza e intelligibile s'intrinsecano dunque nell'attività mentale, che è identità dinamica del pensiero e del suo oggetto, la cui adeguazione reciproca sta nel prodursi eternamente l'uno dall'altro, con un circolo in cui l'attività non si disperde. Il principio supremo del reale è il pensiero: un pensiero in cui tutta la realtà delle cose è sublimata e ne forma l'oggetto eterno e immanente. Il pensiero delle cose, la loro

(1) *Metaph.*, XII, 7, 1072 b 20.

realtà intelligibile, non è più come per Platone un mero pensato, un pensiero che non si pensa, ma un pensato immanente a un'attività pensante, a un pensiero che pensa in essa se medesimo: pensiero del pensiero (νοήσεως νόησις).

È questo il Dio della metafisica aristotelica, meritevole assai più del Dio platonico degli attributi divini. Infatti è pregio sommo di una dottrina, che dà alle cose una sostanza mentale, riassumere il pensiero sparso nelle cose in una coscienza unica, attiva e presente, che attualizzi eternamente la sparsa potenzialità di tutte le forme del reale. Il pensiero divino, contemplando se stesso, contempla tutta la realtà della natura, elevata fino a lui come immanente oggettività: qui dunque la natura appare per la prima volta concentrata in un sol foco e rivela l'unità della sua essenza, l'unità del suo sforzo, che è nel fine unico e divino da essa destinato a realizzare. Il divino delle cose, quel divino che nell'ingenua intuizione delle antiche filosofie era sentito ma non compreso, qui veramente si comprende, nella suprema adeguazione della natura a Dio.

Ma accade qui, come si è già notato precedentemente, che il punto dove par che Aristotile tocchi la massima concretezza è anche il punto in cui il suo pensiero dilegua nel massimo astrattismo. Dal concetto dell'attività suprema, che vince infinitamente in valore il Dio inattivo e immobile del platonismo, risorge inaspettatamente il platonismo con tutta la passività del suo ideale contemplativo.

La somma attività non è che contemplazione. Nessun altro agire può competere infatti a Dio, perchè ogni agire o produrre, secondo il significato più circoscritto di questi termini, presuppone un desiderio, un bisogno, una mancanza, incompatibili con la perfezione dell'essere supremo.

E la contemplazione divina non può avere per oggetto che la divinità stessa, come il solo oggetto che non solo è degno di Dio, ma è anche logicamente adeguato all'attività del pensiero puro. Nel pensare se stessa è la felicità divina, pura, non toccata da ogni estraneo influsso mondano.

Il rapporto che Aristotile istituisce tra Dio e il mondo, è perfettamente consono a questa premessa teologica: Dio muove il mondo come l'oggetto amato muove ciò che ama, senza essere a sua volta toccato dall'aspirare e dal tendere di questo. Nell'attrazione non c'è reciprocità: Dio attrae a sè il mondo, ma non ne è attratto a sua volta, lo tocca e toccandolo lo muove, ma non ne vien toccato nè mosso.

La trascendenza divina emerge così, ferrea e superba, da quello stesso sistema che pareva conferire al mondo tanta intimità, tanta immanenza divina! Se noi infatti poniamo mente alle conseguenze religiose ed etiche di questa teologia, vediamo il concetto del «motore immobile» tradursi in quello di una piena estraneità dell'uomo e di Dio. Tra l'uno e l'altro, come espressamente riconosce Aristotile, non vi può essere nessun vincolo di amore. L'uomo, che nella luce della speculazione credeva di aver raggiunto Dio, se ne sente separato da un abisso. Ciò che individua l'uno non è che l'esclusione di ciò che forma l'altro: il ponte tra l'infimo e il supremo non è ancora lanciato. Lo lancerà soltanto il cristianesimo con la pratica e la dottrina dell'amore, che colma la distanza freddamente misurata dall'intelletto.

Resta, nell'aristotelismo, tutta la stranezza di un'oziosa contemplazione che conchiude l'ansioso movimento del reale; tutto ciò che da questo movimento traeva la sua ragione essenziale ed esistenziale con-

corre al suo termine come al suo annullamento finale: il moto all'immobile, il materiale all'immateriale, il contingente all'eterno. In Dio la realtà si unifica, ma per rinunciare al suo dramma, alla sua vita. Quel Dio infatti non accoglie in sè la materia, con tutto ciò che è accessorio della materia: esso unifica annullando, riducendo, e non già vivificando. Dio non discende fino al mondo della materia per imprimergli le proprie impronte divine, ma eleva quel mondo fino a lui, privandolo della sua viva materialità. Il concetto platonico, che la materia sia imperfezione, si tramanda, benchè attenuato, nell'aristotelismo, e si tramanderà attraverso di questo anche ad altre filosofie. L'adeguazione della materia e della forma, del pensiero e del pensato, della potenza e dell'atto in Dio, non è che vuota formula, una volta che esula da essa la ricca e concreta materialità delle cose; Dio non si possiede nella pienezza del reale, ma nell'attenuata immagine di essa. Egli resta il Dio isolato e solitario del platonismo, forma astratta, attività senza sviluppo, fine eternamente realizzato, eppèrò senza il dramma della realizzazione. Come può questo Dio ozioso e contemplativo esser causa di movimento e di generazione? come ci spiega il progressivo differenziarsi del reale?

E sorge, dall'impotenza stessa del Dio, come nel platonismo, la necessità di una concausa della produzione delle cose, la necessità di una materia anteriore all'atto divino, che spieghi il differenziamento e la specificazione del reale, che nell'immobile e inerte pensiero divino non trova la sua causa motrice. La materia, invano svalutata e diminuita, rivendica il proprio diritto all'immortalità, non più in Dio, ma fuori di Dio, e, direi quasi, contro Dio.

Nè il Dio aristotelico, nè il Dio platonico sono in effetti creatori della materia, ma la presuppongono. Il pensiero greco non giunge al concetto della creazione, che appartiene soltanto al mondo cristiano. L'attività divina è secondo il pensiero greco non creativa ma causale; il massimo sforzo della speculazione platonico-aristotelica è la concezione del pensiero come causa.

Il procedimento della filosofia greca è pertanto un procedimento regressivo, che si svolge secondo la serie delle cause, fino alla causa prima; ma è incapace a mostrarci il progresso da questa a quelle. La causa, anche intesa come causa prima, non è libera da presupposti. Nel solo concetto della creazione v'è la liberazione completa da ogni presupposto: l'attività creatrice inizia la serie delle cose con assoluta spontaneità. E sarà conquista della mentalità cristiana il concetto del pensiero come attività creatrice ed originale: creatrice *ex nihilo*, nei primordi della speculazione cristiana, creatrice *ex sese*, dalla potenza inesauribile della propria attività, nella maturità della filosofia moderna.

Il Dio aristotelico non può essere creatore, perchè, pur essendo pensiero, non è soggetto, non è personalità. Se era inesplicabile l'idea suprema del platonismo, realtà pensata senza una mente che la pensasse, non è meno inesplicabile il Dio aristotelico, pensiero trasumanato, fuori di quelle condizioni soggettive nelle quali soltanto noi possiamo pensare l'esplicazione della sua attività. L'attività del pensiero non è intelligibile che nella soggettività: il solo soggetto è forza produttiva e creativa; l'oggetto non è che momento, posizione, che fuori della vita della soggettività si tramuta in una ipostasi, assoluta stasi e inattività. Ora il Dio aristotelico è, o vuol essere,

un'oggettività pensante; che è come dire un'attività inerte, qualcosa insomma di contradittorio. Certo, la contraddizione, così formulata, non è nella mente di Aristotile, che non conosce ancora l'antitesi del soggetto e dell'oggetto; è tuttavia nella doppia, inconciliabile posizione mentale: da una parte di un Dio concepito come oggettività del reale in sè, come pensiero che non è pensiero nostro, umano, ed è fuori della legge del pensiero umano; dall'altra di un Dio, che è attività in sè riflessa, cioè coscienza, cioè soggettività.

L'insufficienza del massimo principio della filosofia aristotelica deriva appunto dall'aver trasumanato ed oggettivato il pensiero, dall'averlo sottratto alle sue condizioni reali di vita, dove la forma vive nella concretezza del contenuto, l'atto nella realizzazione infinita della potenza; e dall'aver dato un campo vuoto e irreale all'esplicazione della sua attività. Fuori di un mondo in cui tutto è sforzo e lavoro, dove ogni forma di esistenza tende penosamente ad emergere dalla densa materialità che l'opprime, il pensiero, che pur è la massima forza per questo lavoro e per l'esplicazione di questa tendenza, non può che rivolgersi oziosamente sopra se stesso, in una vana e sterile contemplazione. Ridotto a questa formula, il pensiero si estrania dal mondo, ridiviene il Dio trascendente del platonismo, si chiude nell'oggettività impenetrabile del proprio essere. E così rende vane tutte le aspirazioni del mondo che tendevano a lui, al possesso intimo del divino, che è per sempre precluso a tutti gli esseri, pei quali è vita ed essere l'impossibilità di liberarsi dal pesante fardello materiale, con cui tuttavia non si concede l'accesso al tempio.

7. L'Etica. — La radice di una dottrina della moralità sta nella distinzione dell'intelletto in teoretico e pratico. La comunanza del genere intellettuale nelle due specificazioni, già ci mostra che Aristotile non attribuisce alla pratica un valore autonomo di fronte al pensiero e quindi non la riferisce a un proprio principio: il volere, ma l'include in una distribuzione dei valori intellettuali.

Già nella forma più rudimentale della vita psichica, nella sensazione, insieme col primo germe conoscitivo si manifesta la prima tendenza pratica; dal sentire le cose si sveglia, nel soggetto, una percezione di piacere e di dolore, e quindi un moto di attrazione verso l'oggetto o di repulsione da esso. Nello sviluppo della razionalità, le immediate tendenze sensibili vengono non già annullate, ma comprese in una visione e in una valutazione superiore. Non soltanto l'uomo che ragiona distingue piacere da piacere, ma considera ogni piacere non più in rapporto con ciò che lo rendeva tale nella sua immediatezza, bensì con la propria dignità e destinazione d'uomo. Qui siamo nel centro del socratismo: il piacere elevato a eudemonia, a felicità, cioè ad uno stato duraturo dell'anima, conquistato con l'attività selettiva e coordinatrice della ragione.

Ad Aristotile non sfugge che la creazione di questo equilibrio superiore molto dipende dalla capacità che ha l'uomo di raffrenare e dominare le proprie passioni, quindi, in ultima istanza, dalla libertà del suo agire, senza cui non potrebbe anche esservi nè virtù meritoria nè imputazione. E la libertà egli ammette non in un senso indeterministico, come possibilità astratta di fare o non fare; ma in un senso, potrebbe dirsi, deterministico, come capacità dell'uomo di determinarsi secondo la propria natura migliore, cioè razionalmente.

Dalla graduazione dei momenti affettivi e di quelli razionali nella vita morale scaturisce un doppio ordine di virtù, etiche e dianoetiche, in cui è, rispettivamente, accentuato il motivo affettivo e quello razionale. Componendosi e integrandosi, esse poi formano il concetto compiuto della virtù.

Nessuna delle virtù etiche proviene in noi da natura; nessuno porta con sè dalla nascita il senso della distinzione del bene e del male; ma l'acquista con l'esercizio, con la pratica delle azioni buone o cattive. La virtù etica è appunto una tale pratica della bontà, consolidatasi in un'abitudine (ἔθος, ἕξις) invincibile dell'animo. Questo concetto della virtù come abito è certamente più elevato del concetto della virtù come natura. In quest'ultimo, ogni merito delle azioni buone scompare, e l'uomo non è che lo strumento irresponsabile di una facoltà che egli non possiede, e da cui anzi è posseduto. L'oggettivismo metafisico e morale così si palesa nel modo più brutale ed antiumano, annullando ogni efficienza formatrice dell'educazione e della prassi. Invece, nel concetto della virtù come abitudine, è già adombrata la forza soggettiva del carattere, l'azione della personalità che discerne ciò ch'è bene e ciò ch'è male, e tende a consolidare ed accrescere l'uno e ad eliminar l'altro. In realtà, non ogni abitudine di affetti è virtù etica, ma è tale quell'abito che sorge da una selezione degli affetti, includendo quelli soltanto che evitano l'eccesso e il difetto e conservano il giusto mezzo. La virtù è appunto una μεσότης (1), una medietà fra gli estremi, un contemperamento delle passioni, da cui si genera quell'equilibrio spi-

(1) *Eth. Nic.*, II, 1106 b 36.

rituale, in cui il pensiero greco vede la massima perfezione spirituale.

Donde la definizione della virtù, come abito di proporsi quel che consiste nella medietà verso di noi. La determinazione della medietà e dell'equilibrio è evidentemente un lavoro, un'azione, che non rientra nella sfera stessa degli affetti, e quindi della virtù etica. Già, l'idea stessa del proporsi (προαίρεσις) quella medietà implica una funzione razionale e mentale, che integra la sfera etica, illuminandola con la visione dei fini che l'uomo è destinato a realizzare.

La virtù etica così richiama e coimplica la virtù dianoetica: con la prima noi non usciamo dal campo della virtù meramente fisica (ἀρετὴ φυσική), dell'abito quasi naturale, mentre la seconda unita alla prima ci dà la vera virtù (ἀρετὴ κυρία), costituzione non più naturale, bensì morale dello spirito. La definizione della virtù vien quindi integrata: essa è un abito conforme alla retta ragione (ὀρθὸς λόγος), anzi congiunto con la retta ragione. Donde la massima, che non è possibile esser buono propriamente senza saggezza, nè saggio senza virtù etica. Questo concetto vale a risolvere la *vexata quaestio* del socratismo: se la virtù sia scienza, e se possa per conseguenza essere insegnata. La virtù non è scienza [1], risponde Aristotile, ma è abito con la scienza; renderla insegnabile è pertanto riconoscere la virtù dianoetica che si acquista con l'educazione e con l'insegnamento; ma disconoscere la virtù etica, che, come abito, come prassi, presuppone le azioni, l'esempio del bene, e non può prescinderne. In questa maniera, soggiunge Aristotile, si potrebbe anche sciogliere il ragionamento di coloro che sostengono

(1) *Eth. Nic.*, VI, 5, 1.40 b 2.

le virtù essere separate tra loro: questo può darsi per le virtù naturali, non essendo l'uomo egualmente inclinato verso tutti gli affetti; ma non per quelle secondo le quali uno può essere assolutamente chiamato buono — perchè nella saggezza, che è una sola, ci son tutte le altre virtù insieme.

Col concetto della ragione, il naturalismo dell'ἕξις, dell'abitudine, è attenuato ma non vinto. Se la virtù è un abito, è una prassi consolidatasi in natura buona dell'uomo, siamo noi veramente padroni di noi stessi, siamo responsabili di questa nostra natura ideale, o non è essa piuttosto un'oggettivazione di noi a noi stessi, una impersonalizzazione del nostro carattere? Aristotile stesso intuisce questa grave difficoltà, con una lucida intuizione della differenza tra le azioni e le abitudini. Delle prime, egli dice, noi siamo padroni dal principio fino alla fine, avendo conoscenza dei particolari in cui versano; degli abiti invece siamo padroni al principio, ma poi ci sfugge il loro accrescimento per effetto dei singoli atti, come avviene nelle infermità.

Questa considerazione ci riconduce alle fonti stesse della moralità, al centro attivo della creazione del bene: l'azione. Con una meravigliosa chiarezza, Aristotile intuisce la genesi degli abiti dagli atti. « Le virtù, egli dice in un passaggio memorabile che giova riprodurre per intero [1], noi acquistiamo essendo stati prima attivi, siccome avviene nelle altre arti. Poichè le cose che per farle bisogna prima averle imparate, queste noi impariamo facendole: così, edificando, si diviene edificatori, suonando la cetra, citaredi. E così anche diveniamo giusti ope-

(1) *Eth. Nic.*, II, 1, 1103 a 31; riproduciamo questo passo nella traduzione del Carlini: *L'Etica Nicomachea*, Laterza, 1913.

rando cose giuste, temperanti operando cose temperate, forti operando cose forti. Fa fede di ciò anche quel che avviene nelle città, dove i legislatori fanno buoni i cittadini abituandoli al bene; questo è l'intento di ogni legislatore; e quanti non lo portano bene ad effetto, errano: di qui la differenza tra una cittadinanza e l'altra, l'una buona, l'altra malvagia. Ancora: ogni virtù (e così ogni arte) si genera e perisce dalle medesime cose e mediante le medesime cose: dal suonar la cetra vengon fuori i buoni e i cattivi citaredi. Analogamente, per gli edificatori e per tutti gli altri: chè, edificando bene, si diviene in seguito buoni edificatori; edificando male, cattivi. Se così non fosse, non ci sarebbe nessun bisogno del maestro, ma tutti nascerebbero buoni o cattivi. Lo stesso vale appunto anche per le virtù: perchè, nel modo di agire nelle relazioni con gli uomini, ci facciamo, gli uni giusti, gli altri ingiusti; e nel modo di agire nei pericoli, e abituandoci a temere o ad osare, diventiamo gli uni forti e gli altri vili. E similmente per quel che riguarda le brame e le ire. Gli uni diventano saggi e miti, gli altri intemperanti e irascibili: portandosi, in quelle circostanze, gli uni in un modo, gli altri in un altro. In una parola: gli abiti derivano dagli atti di ugual natura. Perciò bisogna rendersi conto della qualità degli atti, perchè secondo la differenza loro conséguita la differenza negli abiti ».

Qui veramente il centro della moralità è conquistato: l'uomo è principio e genitore delle sue azioni così come dei figli; in poter suo è la virtù, così come il vizio. Perchè, dov'è in poter nostro il fare, ivi è in nostro potere anche il non fare; e dove dipende da noi il no, ivi dipende da noi anche il sì. Con questa potestà delle azioni, sorge il concetto della responsabilità.

Il principio socratico che nessuno è volontariamente cattivo riceve la sua confutazione decisiva [1]: in quanto l'uomo è padrone di sè, è padrone di scegliere tra il bene e il male, tutti i vizi gli sono imputabili, e non solamente quelli dell'anima, ma ancora quelli del corpo. Certo, nessuno biasima coloro che son brutti per natura, ma quelli che son tali per negligenza e per mancanza di ginnastica.

Qui noi siamo in presenza di una di quelle magnifiche divinazioni del pensiero aristotelico, che col loro slancio competono con quelle della metafisica e della psicologia. D'un tratto, la lucida volta dell'oggettivismo greco è rotta, ed erompe il più ardito soggettivismo, nella sua più pura modernità. Bene e male non sono più gli enti trascendenti che fanno buone o cattive le cose per partecipazione, ma son funzioni della nostra volontà, creature della personalità nostra. Di fronte all'azione, l'abito, che pur secondo Aristotile è ben diverso dalla mera potenza, divien non altro che una potenza [2], che è vinta dall'apriorità originale dell'atto. All'agire dell'uomo non è più anteposta la fatalità invincibile delle sedimentazioni del suo carattere, non la forza naturalistica di ciò ch'egli fu: questa natura, questa potenza, segue e non procede l'atto, e ne vien dominata. L'azione sorge come energia spontanea e incondizionata, crea volontariamente il bene, si traccia da se medesima la propria via. Questi accenti non risuoneranno che nella filosofia moderna, nella filosofia della libertà; ed è da stupire che un greco li abbia per la prima volta pronunziati.

---

(1) *Eth. Nic.*, VII, 5, 1146 b 21.
(2) *Eth. Nic.*, II, 5, 1106 a 14.

Ma, come già nella *Metafisica* e nella *Psicologia*, lo strappo all'oggettivismo, per quanto profondo, non è che parziale. Il soggetto emerge per un momento nella sua più intensa luminosità, ma è subito eclissato dalla volta convessa dell'oggettivismo, di nuovo ricomposta e fatta impenetrabile. Dalle azioni sorgono gli abiti, che con le loro ispessite sedimentazioni ci sottraggono la vista del soggetto e riproducono nell'uomo una natura oggettiva e ideale. E la virtù è negli abiti, non già negli atti. Il felice squilibrio dell'azione creativa cede nuovamente il posto all'equilibrio della μεσότης, e l'intuizione armonica ed artistica della vita greca riprende il primato sul dramma intimo della soggettività, che Aristotile aveva intravvisto ma non vissuto.

Come già nella *Metafisica*, così ancora nell'*Etica*, la sconfessione finale della concezione energetica della vita è l'ideale supremo della vita morale, il concetto della perfetta felicità, riposto nella contemplazione, in una θεωρητική τις ἐνέργεια (1), che imita il viver degli dèi, e riproduce *sub specie hominis* l'eterno ed ozioso circolo in cui si compendia il principio supremo della *Metafisica*.

8. La politica. — L'etica è la dottrina della moralità individuale; la politica la dottrina della moralità sociale. Lo Stato è un organismo morale, condizione e complemento dell'attività morale degl'individui. Se da un punto di vista relativo e temporale l'individuo, la famiglia, precedono lo Stato, da un punto di vista assoluto il rapporto è precisamente inverso. Allo Stato spetta la supremazia ideale, in quanto rappresenta quella totalità che nel sistema

(1) *Eth. Nic.*, x, 8, 1178 b 22.

finale dell'universo precede le parti che la compongono. La mano è veramente mano in quanto appartiene a un tutto organico; ma, questo distrutto, la sola definizione verbale della mano resta identica; la funzione invece scompare, e con essa la sostanza. Le cose si definiscono dagli atti che esse compiono; ma, quando questa loro abitudine viene a cessare, non si può più dire che siano le stesse. Similmente gl'individui, fuori dell'organismo statale, in un completo isolamento, non sono neppur pensabili. Solo un bruto o un dio può esser concepito nella totale solitudine. La natura umana invece spinge istintivamente tutti gli uomini all'associazione politica. L'uomo, secondo la celebre definizione aristotelica, è un animale essenzialmente politico: ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον. Il primo che istituì un'associazione politica, soggiunge Aristotile, compì una grande opera: perchè se l'uomo, giunto alla sua massima perfezione, è il primo degli animali, è invece l'ultimo, quando vive senza legge e senza giustizia. Nulla v'è di più mostruoso che l'ingiustizia armata. La giustizia è una necessità sociale, perchè è la regola (τάξις) dell'associazione politica [1].

Sul principio unitario dello Stato, Aristotile insiste non meno di Platone, ma nel significato peculiare della sua filosofia, secondo cui unità è organismo, cioè distribuzione e articolazione di parti in un tutto vivente. Questo senso della pluralità nell'unità è assai più scarso in Platone, al quale perciò Aristotile muove l'appunto, che col processo inflessibile verso l'unità, la πόλις finisce col perdere completamente la sua genuina fisonomia. « Procedendo su questa via, essa finirebbe con l'annullarsi, o, non annullandosi, me-

(1) *Polit.*, I, 2, 1253 a 31.

nerebbe vita assai grama; e sarebbe lo stesso che si volesse ridurre l'accordo musicale a un sol tono e il ritmo a una sola misura. Conviene invece creare con l'educazione l'unità e la socievolezza nella città, senza pregiudizio della molteplicità dei suoi elementi » (1). Il vizio dell'unità troppo inflessibile, voluta da Platone, viene mostrato da Aristotile proprio là, dove appare più rovinoso al libero sviluppo dello stato: nella distruzione della famiglia e della proprietà privata. All'ideale comunistico, egli contrappone la massima che « due sono le molle principali della sollecitudine degli uomini, la proprietà e l'affetto; e non è possibile che alcuno dei due sentimenti trovi luogo nella repubblica a base di collettivismo » (2).

Quindi, la priorità dello stato sull'individuo non è intesa come totale assorbimento di questo in quello ed abdicazione completa del proprio essere: l'universale aristotelico non è entità trascendente ma attività immanente, che si esplica nei singoli, potenziando, non riducendo la loro vita. Ciò implica, innanzi tutto, che la sfera dei diritti privati non venga più manomessa come nella concezione platonica: è riconosciuta la proprietà privata, prima estrinsecazione dell'attività individuale; ed è lasciata all'individuo una sfera di libertà nella famiglia. Per il platonismo non esisteva questo nucleo intermedio tra l'universale e il singolo; nella concezione aristotelica invece, dove la realizzazione dell'universale è un processo, uno sviluppo, la famiglia forma un momento della gerarchia morale dell'universo, e un primo addentellato delle più alte forme di organizzazione umana. Per conse-

(1) *Polit.*, II, 1263 b 9-10. (Trad. Costanzi, Bari, Laterza).
(2) Ibid., II, 1262 b 17.

guenza, v'è nella famiglia qualcosa che si sottrae all'arbitrio individuale, e, come rispondente ad un elevato interesse pubblico, rientra nella sfera d'ingerenza dello Stato. Sotto questo aspetto, primeggia la funzione educativa, a cui Aristotile attribuisce un'importanza non inferiore a quella che vi dà Platone, perchè risponde alla stessa finalità etica dello Stato.

Anche nella sfera del diritto pubblico, la maggiore autonomia dell'individuo, in confronto della concezione platonica, si rivela nel più largo riconoscimento della reciprocità tra esso e lo stato. Un dominio statale degno di questo nome non è quello che può esercitarsi sopra servi ma sopra liberi, ed è destinato ad accrescere, non a ridurre la loro forza. Tale libertà o dominio di sè fa dell'individuo un cittadino, e gli conferisce i diritti pubblici inerenti a questa funzione.

Tuttavia, il concetto del cittadino non esprime ancora il valore dell'individuo in tutta la sua universalità. Cittadino è il singolo non in quanto uomo; ma in quanto appartenente a una determinata comunità politica. Per Aristotile l'umanità non supera i confini della πόλις, nè le istituzioni della πόλις; lo straniero è per lui il nemico, il barbaro, che non può avere altro rapporto col cittadino se non quello di dipendenza. E dallo stesso concetto deriva la celebre dottrina aristotelica della schiavitù come necessità naturale, che ci dimostra quanto ancora ristretto fosse l'orizzonte politico del più elevato pensiero della classicità ellenica.

Aristotile accetta la comune tripartizione delle forme di governo — come governo di un solo, di pochi e di molti — e delle rispettive degenerazioni storiche. Egli intreccia anche questo studio — come

già Platone — con la ricerca delle condizioni e degli elementi dell'ottimo Stato. Ma così qui come altrove, la sua indagine ha un carattere tutto particolare, in armonia col suo temperamento realistico e con l'indirizzo fondamentale della sua filosofia. L'ottimo Stato non si distacca dalla realtà empirica con la stessa linea netta della *Repubblica* platonica: esso è sulla stessa linea di sviluppo delle costituzioni esistenti che lo attualizzano per quanto è possibile, secondo il grado della loro maturità.

L'acutissimo senso politico di Aristotile si rivela nel formulare opportuni accorgimenti: che non sempre ciò che in sè è ottimo riesce tale applicato a coloro che non son pronti a riceverlo; ma vi son popoli induriti nella schiavitù ai quali un'improvvisa e impreparata costituzione liberale sarebbe dannosa. Perciò egli ammonisce che «non bisogna generalizzare troppo, ma sempre tener presenti le condizioni speciali dei popoli. Vi sono infatti popoli che hanno bisogno per natura di essere governati da un despota, altri da un re legittimo, altri di avere un governo libero, ed è giusto e giovevole a ciascuno di essi di avere questi governi» (1).

Quindi nell'esaminare le forme tipiche di governo egli si attiene a un criterio di giudizio molto realistico, valutando ciascuna per quel che positivamente è, più che per quel che non sia o che dovrebbe essere. Principio essenziale dello stato è l'autarchia, il bastare a se stesso; suo scopo e fine, l'assicurare il benessere ai soggetti. Pertanto l'indagine delle forme di governo — che costituiscono i mezzi appropriati al conseguimento della finalità dello stato — è intesa a mostrare come ciascuna di essa soddisfi

(1) Ibid., III, 1287 b 10.

al proprio assunto, o venendo meno e pervertendosi in uno scopo più basso, si converta nella forma degenerativa corrispondente.

Le tre forme tipiche sono la monarchia, l'aristocrazia, la *politia*; che, degenerandosi, danno luogo rispettivamente alla tirannide, all'oligarchia alla democrazia. Il criterio distintivo non è meramente numerico, nel senso che prevalgano rispettivamente i molti, i pochi o l'uno, o che, nel governo dei molti abbiano voce i nullatenenti, in quello dei pochi i plutocrati, e quello di un solo si appoggi agli uni o agli altri secondo la sua origine o struttura. Questi criteri quantitativi valgono piuttosto per le forme degenerative anzichè per quelle tipiche, dove ha maggior rilievo l'elemento qualitativo di ciascuna. La monarchia risponde all'esigenza unitaria in seno allo stato; l'aristocrazia alla specificazione ed elezione dei migliori, in seno alla massa, come i più degni di comandare; la democrazia infine, non nel senso peggiorativo (a cui meglio si adotterebbe il termine di demagogia) ma nel senso tipico e normale, che Aristotile inclina a far coincidere con quello di *politia*, è governo dei liberi e degli eguali.

Egli preferisce quest'ultima forma, in cui vede la possibilità d'includere e di contemperare le precedenti. Innanzi tutto, da un punto di vista storico, gli appare che lo sviluppo delle città conduca ad essa, esigendo un progressivo allargamento della base di governo [1]. Inoltre, se è vero che i componenti di una collettività, presi singolarmente, valgono meno dell'uomo perfetto, è anche vero che la collettività nel suo insieme giudichi meglio del singolo, che sia meno accessibile alla corruzione, meno

(1) Ibid., III, 1286 b 8.

facilmente traviata dagl'impulsi e dalle passioni (1). Ma c'è ancora, nel governo democratico, l'attuazione di un profondo principio di giustizia. È giusto cioè che nessuno abbia il potere più di quanto lo subisca, e si alterni la condizione del governante con quella del governato: in ciò consiste la legge; e l'ordine politico s'identifica con la legge (2).

Ciò vuol dire che nella sana democrazia, non debba essere sovrano il popolo come moltitudine, nè che la moltitudine nella sua composizione sia indifferente. Dove la sovranità rimane nella moltitudine e non nella legge, il regime si perverte, e imperano in realtà i demagoghi; mentre « la sovranità della legge equivale alla sovranità di Dio e della mente, la sovranità dell'uomo equivale a quella dell'animale: poichè la cupidigia e le passioni traviano anche gli uomini migliori, quando sono al potere. Ma la legge è intelligenza senza passioni » (3).

La composizione qualitativa della massa, poi, è di primaria importanza per la stabilità del regime. « Le città debbono essere composte di elementi quanto più possibile tra loro eguali e omogenei: il che si riscontra sopratutto nella classe media. Ne consegue dunque che il miglior governo sarà quello della città in cui prevale la classe media, che è l'elemento naturale della comunanza civile » (4). Se invece il ceto medio è poco numeroso, qualunque delle due parti prevalga, sia quella dei ricchi, sia quella del popolo, si va incontro o ad un'oligarchia esclusiva, o ad una democrazia estrema, o alla tirannide, per gli eccessi commessi d'ambo le parti. Perciò Aristotile manife-

(1) Ibid., III, 1286 a 5-6.
(2) Ibid., III, 1287 a 3.
(3) Ibid., a 4.
(4) Ibid., IV, 1295 b 6.

sta la sua propensione per uno stato in cui prevalga l'elemento agricolo, in cui meglio che altrove vede realizzata la medietà della condizione sociale [1].

Anche Platone, nelle *Leggi*, aveva mostrato la stessa tendenza: solo, che egli voleva giungere a una determinazione del patrimonio medio, per mezzo della legislazione. Al che Aristotile, giustamente obietta, che conviene piuttosto pareggiare i desideri che le sostanze, e ciò non è possibile se non con l'educazione opportunamente regolata con leggi [2]. Anche qui, l'esame della struttura sociale ci riconduce alle esigenze pedagogiche dello Stato. L'educazione soltanto, operando sopra condizioni propizie, può formare una classe veramente mediana, capace di equilibrare le sproporzioni opposte e di stabilizzare la vita sociale. E su questa classe può fare specialmente presa il senso della legalità, che è essenziale al mantenimento di qualunque costituzione: perchè le leggi non possono adattarsi che alla media degli uomini la cui condizione politica e i cui natali presso a poco si equivalgono [3]. Infine, per poter realizzare sopra una base democratica una vera *politia*, bisogna contemperare l'eguaglianza a base di numero con l'eguaglianza a base di merito [4]. Ciò implica un criterio qualitativo di scelta, che avvicini la democrazia all'aristocrazia. E tale è appunto l'ideale aristotelico: un contemperamento delle due forme, così intimo, che una medesima costituzione possa apparire insieme democratica e aristocratica, e armonizzare insieme la libertà di tutti con la capacità dei pochi, e il merito con la ricchezza.

---

(1) Ibid., IV, 1296 a 8-10.
(2) Ibid., II, 1266 b 5.
(3) Ibid., III, 1281 a 2.
(4) Ibid., V, 1302 a 8.

Non è possibile qui seguire fin nei particolari lo svolgimento della *Politica* aristotelica. Quest'opera è ancor oggi viva, attuale: vi si trova una fenomenologia delle forme di governo, condotta con una penetrazione politica di cui non v'è altro esempio nella storia del pensiero; una critica sagace delle costituzioni vigenti nell'età antica; un abbozzo sicuro di diritto costituzionale, con la tripartizione dei poteri e con la netta separazione tra la costituzione e le leggi ordinarie. È stato un grave danno per l'umanità che quest'opera sia rimasta sconosciuta per molti secoli, e che nel medio evo nè i cristiani nè gli arabi abbiano potuto giovarsene nella formazione della propria coscienza politica e giuridica. Sorpassata, quasi sul nascere, dalla storia, nei suoi aspetti più contingenti, come dottrina della πόλις, dello stato particolaristico che veniva rapidamente travolto, essa ha resistito e resisterà ai secoli nel suo aspetto più centrale e largamente umano: come dottrina che ha penetrato fino in fondo gl'impulsi e le ragioni delle associazioni politiche.

9. La Poetica. — La concezione aristotelica dell'arte ha solo questo in comune con quella platonica, che fa consistere l'essenza dell'arte nella mimesi, cioè nell'imitazione. Ma, mentre per Platone l'arte è degradata a imitazione del fenomeno sensibile, quindi a ombra d'un'ombra, per Aristotile invece essa assorge a imitazione del reale sulla sua universalità. In che cosa precisamente consista questo universale e in che si distingua dalle pure essenze che la filosofia contempla, Aristotile lascia intravvedere nell'esame particolareggiato delle singole arti più che non spieghi con un'analisi preliminare di concetti.

Un avviamento sicuro a questa individuazione è dato dall'antitesi in cui egli concepisce la mimesi storica e quell'artistica: la prima delle quali concerne cose realmente accadute, la seconda cose che possono in date condizioni accadere, cioè che siano possibili secondo le leggi della verosimiglianza o della necessità. Perciò, soggiunge Aristotile, la poesia è qualcosa di più filosofico ed elevato della storia: la poesia tende a rappresentare piuttosto l'universale, la storia il particolare [1]. Ma, a rimuovere il dubbio che si possa considerare la distinzione del particolare e dell'universale come una distinzione di oggetti, Aristotile soggiunge, che può anche accadere a un poeta di poetare su fatti realmente accaduti; solo che, anche in questo caso, egli non li considera per quel che realmente accaddero, ma quali sarebbe stato possibile o verosimile che accadessero.

Di qui comincia a chiarircisi l'universalità dell'arte, che non è un modo d'essere oggettivo e soprasensibile, ma un modo, direi quasi soggettivo di rappresentar le cose, sciolte dai legami del loro reale accadere (che costituisce la particolarità storica), ma legate tra loro con un nesso propriamente poetico. Questo nesso è fatto consistere nelle leggi del verosimile e del necessario: termini che esprimono molto meno di quel che Aristotile voglia in realtà dire, e che lascia comprendere dall'analisi della tragedia. Egli intende infatti significare con essi l'intrinseca coerenza spirituale degli elementi della rappresentazione artistica, e non la loro commisurazione a un modello oggettivo. L'universalità dell'arte non consiste dunque nella comprensione delle essenze, libere da ogni contatto con ciò che è particolare, ma in

(1) *Poet.*, 9, 1451 b 5.

un modo di vedere il particolare stesso fuori della sua contingenza empirica, rivissuto e idealizzato dallo spirito dell'artista. La verosimiglianza esprime pertanto, più che un carattere positivo, il momento negativo di questa idealizzazione, cioè lo sciogliersi dei fatti dall'empiricità del loro accadere.

Da questa premessa si può facilmente argomentare che anche il termine di mimesi, usato da Aristotile per caratterizzare l'essenza dell'arte, è inadeguato al suo concetto: anche lo storico imita, anzi egli più propriamente imita; mentre l'imitazione dell'artista è scevra da una tale passività, e il suo riprodurre è, con verità maggiore, un produrre. In effetti al poeta, e specialmente al tragico, non si chiede di copiare la realtà, ma di viverla e rappresentarla con vivacità ed evidenza (ἐνάργεια). « Nel comporre le sue favole, bisogna che il poeta si ponga quanto più è possibile dinanzi agli occhi lo svolgimento dell'azione; che, per quanto può, s'immedesimi perfino negli atteggiamenti dei suoi personaggi. Infatti i poeti che riescono più persuasivi sono quelli che, movendo da una eguale disposizione di animo coi loro personaggi, vivono di volta in volta le stesse passioni che vogliono rappresentare. E perciò il poetare è proprio di colui che ha da natura o una versatile genialità o un temperamento entusiastico o esaltato » (1).

Le considerazioni di Aristotile sull'arte sono concentrate nell'analisi della tragedia, elevata a tipo e modello di perfezione artistica. In effetti, l'ideale aristotelico è quello di un'arte riproduttrice o produttrice di un'azione; la liricità non entra che come un momento di questa, nel fatto che l'artista s'im-

(1) Ibid., 17, 1455 a 22 segg. (Trad. Valgimigli, Bari, Laterza).

medesima coi suoi personaggi e vive i loro sentimenti. La legge del verisimile e del necessario acquista solo nell'azione la sua esplicazione massima, determinando coerenza, unità, distribuzione armonica delle parti. L'epopea, che segue la tragedia nell'ordine della perfezione, ha, di fronte ad essa, lo svantaggio della sua struttura narrativa e della minore unità di composizione. La tragedia viene definita come «mimesi di un'azione seria e compiuta in se stessa, con una certa estensione; in un linguaggio abbellito di varie specie di abbellimenti, ma ciascuno a suo luogo nelle parti diverse; in forma drammatica e non narrativa; e mediante una serie di avvenimenti che suscitano pietà e terrore, ha per effetto di sollevare e purificare l'animo da siffatte passioni» (1). Gli elementi suoi essenziali sono la favola, i caratteri, il pensiero, la dizione: più importante di tutti, la favola, a cui gli altri elementi concorrono, e che costituisce appunto la mimesi dell'azione. E requisito indispensabile della favola è l'unità dell'azione, che coordina e distribuisce armonicamente le varie parti (2).

Il coronamento della riuscita produzione artistica è la catarsi (κάθαρσις) cioè la purificazione degli affetti. Questo concetto è appena adombrato da Aristotile, e noi dobbiamo per conseguenza guardarci dall'attribuirvi quel significato universale e pieno di liberazione spirituale, che la visione artistica, nella sua trasparenza e serenità, conquista di fronte alla

(1) Ibid., 5, 1449 b 25.

(2) Nella storia dell'aristotelismo è avvenuto poi che alcune sporadiche osservazioni della *Poetica*, come, p. es., quella che l'azione si conchiude di solito nel volgere di un giorno, siano state elevate a leggi, e si sia formata la dottrina della triplice unità, di azione, di luogo e di tempo. Aristotile enuncia, propriamente, solo la prima.

folla tumultuosa degli affetti che formano la sua materia. Tuttavia la catarsi aristotelica prelude a questa più matura concezione, e non già ad altre, come si è anche supposto. Ciò si può facilmente riconoscere considerando che Aristotile parla della catarsi proprio in rapporto alla tragedia, dove si agitano tremende e paurose passioni, e che il fine a cui tende la rappresentazione tragica, come ogni forma di arte, è il piacere (ἡδονή). Ora un piacere artistico non potrebbe sorgere da un'azione piena di affanni e di lutti, se nell'arte non si effettuasse quella purificazione e quasi quel rasserenamento delle passioni, che è per l'appunto la catarsi.

Ma il concetto dell'imitazione, se pure non esprime adeguatamente il valore della produzione artistica, nondimeno l'intacca in qualche modo col suo ineliminabile oggettivismo. E oggettivisticamente viene infatti definita da Aristotile la bellezza, come ordine (τάξις), simmetria (συμμετρία), limitazione (τὸ ὡρισμένον), oppure come giusta grandezza ed ordine.

Un'appendice della filosofia aristotelica, dipendente in particolar modo dalla politica, è la rettorica: δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν (1), arte concepita secondo il principio di Gorgia, cioè intesa a suscitare quella convinzione e persuasione meramente soggettiva, che è essenziale alla vita pubblica.

10. I Peripatetici. — La filosofia aristotelica, considerata nel suo complesso, appare come il più gigantesco sforzo del pensiero greco per superare le premesse del platonismo. Un senso più realistico della natura e del pensiero domina l'opera dello

(1) *Ret.* I, 2, 1355 b 27.

Stagirita; l'orientamento del pensiero di Platone verso le matematiche viene svelato in tutta la sua astrattezza, e gli subentra un orientamento verso l'empirismo, più atto alla ricerca delle individuazioni dell'idea nella realtà. Tra l'universale e l'individuo, tra la forma e la materia, corrono più frequenti ed attivi rapporti; e la loro integrazione reciproca vivifica il quadro del mondo, ripristinando, nella forma di un pensato e ben connesso organismo, l'antica fantastica intuizione della natura, come essere singolo e finale, come forza razionale e onnipotente. Tuttavia, manca a questo sistema della natura il soggetto, il centro attivo e dinamico, a cui si riferiscano le varie forze e i vari attributi, e che renda intima ed autonoma la finalità delle cose. Il mondo è sospeso a una finalità che lo trascende, a un principio estraneo alla sua vita, che rende vano il suo sforzo di adeguarsi ad esso. Ritorna così, nello sviluppo del circolo del pensiero aristotelico, il tema iniziale platonico, contro cui egli aveva tanto potentemente lottato. È notevole osservare come tutte le esplicazioni dell'attività mentale di Aristotile si chiudano col platonismo: così nella *Metafisica*, dove il Dio separato e trascendente rievoca il Dio della metafisica platonica; così nella psicologia, dove il νοῦς ποιητικός riproduce il concetto dell'anima divisa dal corpo e immortale; così nell'etica, dove la suprema finalità morale è riposta nella contemplazione; e in qualche modo nella dottrina politica dell'« ottimo stato » e nella teoria dell'arte come « universale ». Ma bisogna anche notare che il platonismo di Aristotile non è una mera riproduzione della dottrina del maestro, bensì la massima esplicazione delle premesse platoniche, il massimo perfezionamento di cui l'oggettivismo era suscettibile. In Pla-

tone c'è l'abbozzo geniale di questo indirizzo: in Aristotile, la sua compiuta sistemazione e codificazione. Chi ben guardi, troverà nella metafisica aristotelica lo stesso schema architettonico della logica: una piramide, con Dio al vertice. Per il pensiero antico questa struttura è la più solidamente agguerrita e compatta: per nulla l'antica strategia magnificò la falange di Epaminonda.

La crisi del pensiero post-aristotelico che osserveremo nelle scuole successive, ha già il suo presentimento nell'àmbito della scuola peripatetica. Ad Aristotile successe Teofrasto, il suo maggior discepolo, e tenne scuola per 34 anni, consolidando la fama e il decoro del Liceo. In lui si osserva l'incipiente indifferenza verso i problemi della metafisica che si fa strada nelle menti, e la convergenza dell'interesse speculativo verso la ricerca naturalistica ed etica. In quest'ultimo campo, Teofrasto si avvicina agli stoici, accentuando il carattere soggettivo della moralità, espresso nel concetto dell'autarchia (αὐτάρκεια) già formulato da Aristotile [1], e trascurando quelle condizioni esteriori dell'azione morale, che formano il carattere precipuo dell'oggettivismo.

Ma il merito precipuo di Teofrasto è come naturalista e, particolarmente, come botanico. La sua *Storia delle piante* è considerata dagli specialisti di tali materie non solo come un modello unico in tutta l'antichità, ma ancora come un punto di partenza delle ricerche moderne. Teofrasto ha in questo campo il vantaggio su Aristotile, che, essendo la sua mente più sgombra di preoccupazioni metafisiche e teleologiche, ha potuto più riposatamente

---

(1) *Eth. Nic.*, I, 5, 1097 b 7.

ed analiticamente dedicarsi alle sue ricerche. Egli non solamente eccelle come classificatore, ma ancora come morfologo; anzi è stato tra i primissimi a indirizzare, verso questa più elevata meta scientifica della morfologia, le scienze naturali.

Accanto a Teofrasto, va ricordato Eudemo di Rodi, il cui pensiero ha un'intonazione spiccatamente religiosa. Suoi compagni: Aristosseno e Dicearco, nei quali l'accentuazione dei motivi pratici e materialistici, che contemporaneamente si affermarono con lo stoicismo, è assai notevole. Aristosseno, sulle orme dei pitagorici, cercò di spiegare l'organismo umano coi principii della musica: egli paragonava il corpo a uno strumento in cui la diversità dei suoni risulta dalla tensione disuguale delle diverse corde e il cui rapporto è l'armonia (1). L'anima si dissolveva così in un'armonia del corpo: una dottrina che Platone aveva energicamente confutata, ed a cui si ritornava, ora, attraverso l'aristotelismo, considerando il concetto dell'entelechia come un'attenuazione di quello dell'anima-sostanza, e procedendo oltre in questa semplificazione. Dicearco anzi volle formular le conseguenze ultime di tale indirizzo: egli sostenne, a dire di Cicerone: «che l'anima non fosse nulla del tutto, fuor che un nome vuoto; che non vi fosse un animo nè nell'uomo nè nell'animale; ma che la potenza per cui agiamo o sentiamo fosse egualmente infusa in tutti i corpi viventi, in modo inseparabile da essi, anzi, che non fosse, niente altro che un corpo uno e semplice, fatto in tal modo da potere, per la costituzione della sua natura, vivere e sentire» (2).

---

(1) Cic., *De Fin.*, v, 19; *Tuscul.*, i, 10, 18.
(2) Cic., *Tuscul.*, i, 11.

Sulla stessa linea, ma forse con un senso più vivo della tradizione aristotelica, si trova Stratone di Lampsaco successore di Teofrasto nella direzione del Liceo. Anch'egli riduce gli atti dell'intelletto a movimenti; ma da questa riduzione trae uno spunto felice per compenetrare più intimamente il senso e l'intelletto, colmando l'abisso che Aristotile aveva riaperto — contro le stesse premesse del suo sistema — con la dottrina del νοῦς separato. Stratone infatti pone in rilievo la dipendenza dei sensi verso l'intelletto: non v'è sensazione senza che l'intelletto concentri la sua attenzione; anzi noi non abbiamo un'anima per sentire e un'altra per pensare, ma un'anima sola, diffusa per tutto il corpo, che si manifesta attraverso i sensi (1). Questi ultimi non sono pertanto che l'intelligenza stessa, che si prolunga negli organi. Tale dottrina sarà ripresa e sviluppata dagli Stoici.

Anche nella dottrina della natura, Stratone si muove verso un indirizzo materialistico, fino a confinare con l'atomismo. Cicerone gli muove il rimprovero di negare *opera Deorum se uti ad fabricandum mundum* (2), e altrove, più precisamente, gli attribuisce un immanentismo panteistico, secondo cui la forza divina risiede nella natura, che contiene in se stessa le cause della generazione e del mutamento qualitativo (3).

Non si può negare un certo carattere aristotelico di questa psicologia e di questa fisica. Indubbiamente, un vero sviluppo speculativo dell'aristotelismo non c'è, perchè vien troncato proprio ciò che

(1) *Sext.*, *Adv. Math.*, VII, 350.
(2) Cic., *Acad.*, II, 121.
(3) Cic., *De Nat. Deor.*, I, 13.

forma il vertice della *Metafisica*; ma se si considera che Aristotile aveva troppo bruscamente separato dalla fisica e dalla psicologia quei principii che pur voleva porre alla loro radice, bisogna anche riconoscere che il naturalismo dei suoi seguaci rispondeva, sia pure in maniera dimessa e con forza attenuata, a quello spirito immanentistico che circolava nella filosofia dello Stagirita. A ogni modo l'atteggiamento del *Liceo* è di grande importanza, come presentimento e preparazione delle nuove scuole filosofiche, che si fanno strada nello stesso tempo.

Attraverso Stratone l'influsso aristotelico si propaga e si esercita anche al di là della scuola peripatetica propriamente detta. Così vien ricordato, tra gli uditori di lui, Aristarco di Samo, che svolgendo alcuni felici motivi dei pitagorici nel campo dell'astronomia, giunse alla negazione del presupposto geocentrico, per cui da qualche moderno vien chiamato il Copernico dell'antichità. E alle dottrine di Aristarco si connettono infine le ricerche fisico-matematiche di Archimede.

Tra i paripatetici propriamente detti, dell'età più recente, che contribuirono alla conservazione e alla spiegazione delle opere aristoteliche, giova qui ricordare Andronico di Rodi, che riordinò gli scritti di Aristotile (intorno al 70 a. C.), e, assai più tardi Alessandro di Afrodisia (200 d. C.), che gli antichi considerano come l'esegeta κατ' ἐξοχήν del pensiero aristotelico. Di essi, parleremo a loro tempo.

VII

GLI STOICI

1. La crisi del pensiero greco. — Nella filosofia di Platone e di Aristotile noi abbiamo visto eternati i valori storici della vita greca. Tutto ciò che storicamente moveva verso la propria dissoluzione, ivi è stato fissato nell'eternità di un pensiero, che pareva dovesse sottrarlo con le sue sole forze al flusso del divenire. L'antica intuizione della vita ci si rispecchia in tutta la sua classica potenza. Platone eleva a categoria del pensiero politico il concetto dello stato greco, nella sua struttura oggettivistica e trascendente, che risolve ed annulla in sè l'individualità dei singoli che lo compongono. La *Repubblica* è la πόλις greca vista *sub specie aeterni*, salvaguardata da ogni pericolo di corruzione e di decadimento, mercè l'opera del pensiero, che la chiude entro solide barriere, e la consolida con la gerarchia bene disciplinata delle istituzioni. In essa l'individuo non sente la propria schiavitù, perchè in lui non sorge ancora il senso esclusivo e tragico della propria individualità; ma la sua stessa opera si esplica

con la tendenza a impersonalizzarsi, a fondersi nel concerto del tutto. La concezione della vita politica e morale, come armonia e contemperamento di forze, integra la struttura oggettivistica della πόλις, in quanto implica un decentramento della soggettività e dell'individualità; il che toglie ogni conflitto tra l'individuo e lo Stato, armonizzando l'uno e l'altro, cioè adattando l'uno all'altro. E il pensiero aristotelico, se nella particolarità delle sue esplicazioni devia talvolta da questo indirizzo, nel suo complesso però lo ribadisce e lo completa, elevando a natura umana quell'armonia morale che Socrate e Platone avevano intuito, e segnando col concetto del cittadino i limiti insuperabili della πόλις greca; ultimo baluardo della classica civiltà ellenica contro l'espansione ellenistica.

Tuttavia, mentre nel pensiero si eternavano i valori della vita greca, nella storia si dissolvevano. Con la guerra del Peloponneso, distrutta la potenza di Atene; l'egemonia di Sparta, sorta sulle rovine delle mura ateniesi, riaffermata dal genio militare di Agesilao, ma non così durevolmente che il vecchio re non potesse assistere alla rovina della sua opera; passata come una meteora la gloria militare di Tebe. La battaglia di Mantinea (362) segna l'ultimo compromesso delle grandi egemonie elleniche, principio del loro totale esaurimento, che si compie in poco più di due decenni. Eppure, questi venti anni sono i più belli della storia greca: l'imminente pericolo macedone riunisce ancora una volta i greci in un pensiero concorde, risolleva in atto l'unità nazionale, già scissa e logorata dalle lotte intestine. Campeggia la figura di Demostene, l'ultimo rappresentante dell'antica e grande Grecia. Questa reviviscenza ha un significato drammatico e morale più alto che non la

primitiva unità nazionale da cui sorse la Grecia, nel tempo delle guerre persiane. Quivi l'unità sorgeva spontanea dalla comunanza del pericolo, e nessun grande ostacolo interno vi si frapponeva; mentre nell'ultima fase della vita greca, quali difficoltà immense doveva superare, quali odii, quali rancori sopire! Ma v'è di più: il pericolo persiano era immediato, tangibile; i greci erano minacciati nella loro vita, nei loro beni, nella loro civiltà superiore; era dunque un pericolo tutto esterno, fisico, direi quasi. Ma il pericolo macedone era invece maturato nel seno stesso della Grecia: era l'Ellenismo contro l'Ellade, era la diffusione e la dispersione di quella vita e di quella civiltà stessa che i padri avevano creata; era dunque un pericolo, dirò così, ideale, un conflitto intimo e profondo. Contro Demostene, non muovevano tanto gli eserciti di Filippo, quanto i suoi stessi concittadini, Isocrate, Demade, Eschine, fautori disinteressati o interessati dell'Ellenismo contro la Grecia. La crisi era interiore; epperò tanto più grandiosa e tragica è la lotta, tanto più luminosa la figura di Demostene e quella dei suoi fautori.

Ma era una lotta impari, perchè l'ellenismo era già maturo negli animi: poche coscienze vedevano il pericolo ideale, pochissime sentivano di potervi contrastare. La maggior parte, o salutavano come liberatori gli eserciti di Filippo, o con tristezza cedevano ai tempi: tra costoro, Focione. La vittoria di Filippo a Cheronea (338) chiude la storia della Grecia.

Aristotile visse tanto da poter vedere la sua *Politica* sorpassata dall'opera di Alessandro. Quella cittadinanza greca che fino a lui era stata un patrimonio custodito con gelosa cura nel sacro recinto della πόλις, ora liberalmente si prodigava, dietro le orme degl'irrequieti eserciti di Alessandro, dominatori del

mondo. Che cosa più valeva l'individualità delle città greche? Alessandro rispondeva distruggendo Tebe, rispettando Atene, in omaggio al suo passato, per irrisione al suo presente. La Grecia stessa non era più il centro dell'antico mondo; ogni stabile centro, caro alle antiche civiltà particolaristiche, non aveva più ragion d'essere; e l'attività di Alessandro creava un mondo infinito, dove qualunque punto poteva avere egualmente ragione di centro: Alessandria, Persepoli, Susa, Ecbatana, Babilonia.

L'antica patria si perdeva nel nuovo cosmopolitismo. E l'individuo che, nell'affermarsi cittadino nella sua città, aveva sentito tutto il valore di questo legame, ora, nella riconosciuta universalità della nuova patria, estesa quanto il mondo, non provava alcun senso di liberazione, ma un senso di vuoto e d'isolamento. In lui restava intatto, nell'idealità del ricordo, il concetto della patria antica, che gli sfuggiva nell'attualità presente; il suo orizzonte mentale era chiuso dai confini della città; e, una volta aboliti quei confini, egli vedeva il vuoto innanzi a sè. Nessuna idea nuova sorgeva in lui, coestesa agli orizzonti sconfinati della patria nuova, che diveniva così un nome vuoto, o anzi un valore negativo. Null'altro infatti caratterizzava questa patria, se non la negazione di ciò ch'era l'antica: la negazione degli dèi della città, delle istituzioni proprie della città, di tutti quegli ordinamenti politici nei quali tanta passione egli aveva infuso, in generale di tutta la vita cittadina in cui s'era formato.

I nuovi cittadini del mondo sentono in questa estesa cittadinanza una rinunzia. La loro individualità che, fusa nel complesso oggettivismo degli ordinamenti della πόλις, non emergeva come alcunchè di distinto, emerge ora nell'isolamento. Tutto ciò che legava

l'uomo alla patria è spezzato: che giova più l'opera del singolo nella vastità del tutto? Quali ragioni oggettive incarna più la sua opera? E la forza della sua individualità si ritorce sopra se medesima, si esaspera della propria solitudine, diviene un fattore di rinunzia. In un mondo troppo vasto per lui, a cui il suo essere e la sua mentalità non son più adeguati, l'uomo comincia a intendere di non potere affermare se stesso che con la rinunzia al mondo, col chiudersi, col trincerarsi entro di sè, conquistando nel disdegno della solitudine quella sua superiorità di fronte all'ambiente, che poi è l'esasperazione della sua inferiorità. Sorge così una filosofia tutta negativa, che fa della negazione la sua più forte affermazione. Negando la sua vita esteriore, l'uomo cerca di affermarsi, ma in realtà egli non si afferma nella pienezza del suo essere, nella efficacia della sua opera nel mondo, nella concretezza di tutto il reale, bensì nella propria ombra, nell'assottigliamento delle sue forze.

Con l'affermazione dell'individuo, rientra nella filosofia greca l'idea del soggetto, dopo il grande oggettivismo classico, ma vi rientra senza un còmpito proprio, positivo, senza una missione, un'idealità nuova; vi rientra come negazione di tutto il passato, e insieme come nostalgia di quel passato. Questo soggettivismo non apre un'era nuova del pensiero greco, ma chiude l'antica: è la crisi finale dell'oggettivismo.

La prima e più immediata negazione si esplica nella vita pubblica. Di fronte alla nuova patria, così poco intima a lui, l'uomo non sente più il dovere di consacrarle la propria azione. Alla partecipazione attiva e impetuosa dei tempi passati subentra l'indifferenza più completa. Questa indifferenza è me-

ravigliosamente espressa dal motto lapidario riassumente l'atteggiamento politico degli stoici: *nemo ad rempublicam accessit, nemo non misit* (1). Negli stoici, la crisi del pensiero non giunge ancora all'obbligo della rinunzia alla vita pubblica, ma soltanto alla consacrazione dell'indifferenza; in seguito questa indifferenza si accentuerà in un dovere negativo.

Il concetto dell'indifferenza, dell'ἀδιαφορία, ecco il concetto nuovo dello stoicismo, preludio di più gravi negazioni. Per il greco antico, sarebbe stato oltraggio agli dèi della città sottrarsi alle pubbliche cure e dichiararsi ad esse indifferente; nello stoicismo, invece, tutto ciò è affermato con piena consapevolezza. Se l'interesse supremo, anzi unico, dell'individuo è se medesimo, tutto ciò che non conferisce immediatamente alla propria individualità va rigorosamente bandito.

Deriva di qui l'apparente ricchezza, la sostanziale povertà dello stoicismo. Povero esso è di contenuto mentale, se si considera come le sue idealità positive siano assottigliate e vanificate; ricco invece, se si considera tutto il vasto contenuto mentale e morale che viene assalito e mortificato dalle sue negazioni.

Ma, tuttavia, malgrado questa negatività del suo essere, esso è pur l'esponente dell'antico pensiero greco, e crede ancora alla verità dell'antica scienza. Lo stesso senso tragico che esso porta della realtà, la stessa intrepidezza con cui sacrifica tutto ciò che si discosta dalle sue premesse, trincerandosi solidamente tra le ristrette barriere dell'astratta soggettività, denotano che in esso vive ancora l'antica Grecia, se non la Grecia di Demostene, almeno quella di Focione. Di fronte alla grande dissoluzione della

(1) Senec., *De tranq. animi*, I, 7.

vita greca, lo stoico non sa lottare, sa almeno chiudere in sè, come in una tomba sacra, le proprie idealità.

2. I FONDATORI DELLO STOICISMO. — La scuola stoica fu fondata da Zenone, nella Stoa Pecile, sulla fine del IV secolo. Già con lui le linee essenziali della dottrina sono fissate: la filosofia distinta in tre parti, fisica, etica, logica (1); affermata la preminenza dell'etica e l'indirizzo pratico di tutte le parti della filosofia; attuata l'unione della filosofia e della vita, che si compendia nel motto di Seneca: *nec philosophia sine virtute est, nec sine philosophia virtus* (2).

Al seguito di Zenone va ricordato Aristone, in cui l'accentuazione pratica della dottrina è ancora più grande, avendo egli limitato l'oggetto della filosofia all'etica, come il solo oggetto confacente all'uomo, e il solo possibile e utile (3). Un certo scetticismo si fa strada in lui verso gli argomenti fisici e logici: i primi sono ὑπὲρ ἡμᾶς; gli altri non sono πρὸς ἡμᾶς; i soli argomenti etici sono πρὸς ἡμᾶς (4).

Nello stoico Erillo di Cartagine invece si afferma la tendenza scientifica e dommatica; Cicerone lo ravvicina più a Platone che a Zenone (5). E un indirizzo scientifico, costruttivo, alieno da ogni scetticismo, professa altresì Cleante, uno tra i maggiori maestri della scuola. Sull'intimità del suo stoicismo

---

(1) DIOG., VII, 39.

(2) SENEC., *Epist.*, 89, 8.

(3) DIOG., VII, 160; EUSEB., *Praep. evang.*, XV, 62, 7.

(4) V. il passo di EUSEB., cit., donde si ricavano ancora le conseguenze scettiche tratte da Aristone dalle antinomie esistenti nei concetti fisici riguardanti la totalità delle cose.

(5) CIC., *Acad. pr.*, II, 129.

ci dà un ragguaglio caratteristico Seneca: *Zenonem Cleantes non expressisset si tantummodo audivisset; vitae eius interfuit, secreta perpexit, observavit illum an ex formula sua viveret* (1). La compenetrazione della vita e della dottrina era il principio cardinale dello stoicismo.

Ma il più grande rappresentante della scuola stoica è Crisippo (280-206), che svolge la dottrina abbozzata da Zenone con grande ricchezza di particolari e le dà una più salda organizzazione scentifica. Sul pensiero antico, e specialmente romano, egli esercitò una grandissima influenza, ciò che gli valse una fama che gareggiava con quella tributata a Platone e ad Aristotile. Il ricco materiale delle fonti sull'antica Stoa (2) è, per tre quarti, materiato di frammenti e dossografia di Crisippo.

Tra gli scolari di lui vanno ricordati: Zenone di Tarso, Diogene di Babilonia, che insieme a Carneade accademico e a Critolao peripatetico si recò a Roma, in qualità di messo al Senato (3), dove: *violenta et rapida Carneades dicebat, scita et teretia Critolaus, modesta Diogenes et sobria*. Le tre scuole sono assai bene caratterizzate nei loro rappresentanti. Altri scolari: Antipatro di Tarso, Apollodoro di Seleuco, ecc.

---

(1) Senec., *Epist.*, 41, 3. Curiosamente caratteristico è poi il caso di quel Dionigi di Eraclea, che abbandonò la dottrina di Zenone per un mal di reni che non riusciva stoicamente a tollerare — contro la dottrina da lui prima sostenuta (Cic., *Tus. disp.*, II, 60), e venne pertanto alla teoria, che sommo bene è il piacere (Cic., *Acad. pr.*, II, 71).

(2) *Stoicorum veterum fragmenta collegit Joannes ab Arnim.* Vol. I: *Zeno et Zenonis discipuli*, Lipsiae, 1905; II, *Chrysippi fragmenta logica et phisica*, 1903; III, *Chrysippi fragmenta moralia. Fragmenta successorum Chrysippi*, 1903. Da quest'opera fondamentale abbiamo tratto tutte le citazioni del testo.

(3) Gell., *Noct. att.*, 14, 8.

Con i successori immediati di Crisippo si chiude la scuola stoica, che nelle storie della filosofia si suol designare col nome di antica, per distinguerla dalle scuole della media e della nuova Stoa, fioriture più tardive del pensiero stoico, in gran parte divergenti dallo stoicismo classico. Di esse parleremo in seguito.

3. La logica degli stoici. — La tripartizione stoica della filosofia in logica, fisica, etica, è una semplificazione della partizione aristotelica, rispondente alle più semplici esigenze speculative del sistema. Nella fisica son trattati i problemi fisici e metafisici insieme; nell'etica i problemi morali e politici; nella logica i problemi dell'analitica e della psicologia.

Questo incremento della logica, rispetto all'Organo aristotelico, ha la sua ragione nell'orientamento empiristico della dottrina stoica. Il problema logico non è più, come per Aristotile, la ricerca della intrinseca struttura della verità, ma la ricerca del modo come le nostre facoltà soggettive possono giungere alla conoscenza della realtà. Questa indagine è di carattere logico-psicologico, ed ha il suo piano tracciato da quell'abbozzo di fenomenologia della conoscenza che Aristotile ci dà nell'introduzione alla *Metafisica*, senza per altro la distinzione dei due ordini, psicologico e naturale, con cui la verità si rivela.

Il soggettivismo degli stoici si palesa fin dalla posizione del problema della conoscenza, e vieppiù si accentua nell'esplicazione delle premesse. La soggettività si afferma nella sensazione e nella rappresentazione; l'ulteriore sviluppo della conoscenza non è che il frutto di un aggruppamento dei dati immediati e di un'astrazione degli elementi comuni. Il pensato, che nell'idealismo platonico aveva la massima

concretezza, vien detto privo di realtà; gli universali, conforme ai principii dell'empirismo, vengono accolti nel sistema a titolo di anticipazioni (προλήψεις = *praesumptiones*), donde si ricavano le *notitiae communes* (κοιναὶ ἔννοιαι).

Questo empirismo non è tuttavia conseguente, e risente in molta parte delle reminiscenze dell'antico idealismo. In effetti le rappresentazioni (φαντασίαι) (1) non esprimono l'attività piena e spontanea del soggetto, ma sono una mera impressione (τύπωσις) dell'oggetto sull'anima (2). Nondimeno, ad esse, come tali, non compete verità (3); ma la verità vi si aggiunge, come un contributo proprio dello spirito, la cui ricerca forma l'indagine centrale della logica stoica, che culmina con la scoperta del κριτήριον.

In questa ricerca consiste l'originalità vera dello stoicismo, e il riconoscimento del valore creativo della soggettività. Il criterio è un'espressione nuova, che non si ritrova nell'*Analitica* di Aristotile, e che rappresenta lo sforzo del soggetto per adeguarsi alla realtà. E criterio della logica è l'assenso (συγκατάθεσις), l'adesione soggettiva alla rappresentazione, la credenza che accompagna la visione e la conferma (4), e che, divenendo salda, immutabile e continua, forma la scienza (5). La rappresentazione è vera in quanto vi si aggiunge l'assenso: in questa unione essa prende il nome di fantasia catalettica (φαντασία κατα-

---

(1) Esse si distinguono dalle sensazioni in ciò, che alcune di esse sono αἰσθητικαί, altre no: le prime sono prese δι'αἰσθητηρίου, le altre διὰ τῆς διανοίας (a un dipresso, percezioni e fantasmi) Diocl. Magn. *ap.* Diog Laert., vii, 51.

(2) Sext., *Adv. math.*, vii, 256; tale impressione è copia fedele (Cic., *Acad. pr.*, ii, 77); quindi, niente originalità spirituale.

(3) Aet., *Plac.*, iv, 9, 4.

(4) Cic., *Acad. pr.*, ii, 24.

(5) Ibid., ii, 23.

ληπτική) [1], che si può rendere col termine moderno di percezione, dove convergono insieme la sensibilità e l'intelletto. Noi ritroviamo qui, come abbiamo già trovato nel peripatetico Stratone, un'intima unificazione delle due potenze dell'anima, conforme allo spirito immanentistico dell'aristotelismo. Non v'è da una parte una mera sensibilità, dall'altra un puro intelletto: non v'è, dice Crisippo, un sentire che non sia un assentire, una fantasia che non sia catalettica [2]. Questo principio è di grande importanza: esso raccoglie e concentra in un sol foco spirituale ciò che Aristotile, contro le stesse premesse della propria psicologia, dissociava, in ultimo, con la dottrina del νοῦς separato.

Ma v'è tuttavia questa persistente inferiorità di fronte alla dottrina dello Stagirita: che la fusione della sensibilità e dell'intelletto s'opera a scapito di quest'ultimo. La teoria aristotelica dell'intelletto separato ci trasferiva, sì, nel dominio della trascendenza, ma svolgeva qui un tema d'inesauribile ricchezza spirituale. Nella filosofia stoica invece, l'intelletto si è semplificato e ischeletrito. Tutto ciò che lo spirito aggiunge al contenuto della rappresentazione non è che una tensione (τόνος) soggettiva, una adesione, una credenza. Col concetto del criterio, noi siamo infatti nel campo della mera soggettività; l'assenso è tutto riposto in noi ed è volontario [3]. Eccoci di fronte ad una filosofia della credenza. E intanto, l'antico presupposto oggettivistico, che già si palesava nella definizione della rappresentazione

---

(1) Sext., *Adv. math.*, VIII, 396.

(2) *Sensus ipsos adsensus esse* (Cic., *Acad. pr.*, II, 108); non v'è sentire che non sia καταληπτικῶς (Galenus *in* Hippocr., *De medic. officina*, vol. XVIII, B. 654 K).

(3) Cic., *Acad. post.*, I, 40.

come τύπωσις dell'oggetto sull'anima, invece di cedere all'estremo soggettivismo della credenza, si rafforza anch'esso; ond'è che la fantasia catalettica vien detta avere per sè la convinzione della verità solo in quanto riproduce fedelmente l'oggetto [1]. Dove risiede dunque la verità: in noi o fuori di noi? Ecco quel che gli stoici sono incapaci di decidere: il loro soggettivismo è troppo tenue, perchè possa rivendicare a sè tutta la padronanza del criterio; e d'altra parte l'oggettivismo, per quanto svalutato dal loro procedimento empiristico, è ancora troppo vivo nel ricordo, perchè possa cedere tutti i suoi diritti. Donde la finale indecisione tra il nuovo e l'antico, che ha il valore d'una riprova dell'incapacità del pensiero greco a sorpassare definitivamente i confini dell'oggettivismo.

4. La fisica stoica. — Anche per la fisica stoica, in rapporto con quella aristotelica, valgono le stesse considerazioni che abbiamo fatto sulla dottrina della conoscenza. In Aristotile la concezione del mondo naturale si sdoppiava, contro le premesse immanentistiche del sistema, in una fisica e in una teologia, poichè il movimento — oggetto della fisica — postulava, come suo principio, un motore immobile e trascendente. Nello stoicismo noi troviamo invece nuovamente unificati il motore e il mobile, la forma e la materia; nondimeno, questo immanentismo ci appare degradato al livello di una concezione materialistica del mondo, e la divinità ridotta a un mero principio fisico. Cosicchè, attraverso l'aristotelismo, noi vediamo la filosofia stoica ritornare alle vecchie

(1) Sext., *Math.*, vii, 248; Cic., *Acad. post.*, i, 41.

concezioni della fisica presocratica, e principalmente alle dottrine di Democrito e di Eraclito.

Ma qualcosa di profondamente nuovo s'è acquisito attraverso la mediazione aristotelica, sì che il ritorno all'antico ha, come ogni fatto spirituale, il valore di un'innovazione. Nella fisica presocratica, l'idea della materia fluttuava ancora tra l'indeterminatezza del divenire e tra la determinatezza di una posizione concettuale; quindi il materialismo, anche nelle sue espressioni più elevate, oscillava tra il racconto cosmogonico e la visione scientifica propriamente detta. Aristotile ha ridotto a un *minimum* il residuo del divenire informe e della cosmogonia: con la sua dottrina dell'unità della materia e della forma, egli ha preparato una concezione nuova della materia, che non risente più dell'ibridismo dell'antica ἀρχή.

Gli stoici iniziano a questo punto il loro lavoro e, pei primi, ci danno una dottrina schiettamente scientifica della materia, formata di pure determinazioni concettuali, scevra da ogni miscuglio col divenire sensibile. Secondo essi, due sono i principii delle cose: la materia, ricettiva e paziente, e la forza, agente e causa (1). L'uno e l'altro principio, come già Aristotile aveva insegnato, sono fusi insieme e indissociabili.

La materia di tutte le cose è eterna, insuscettiva di aumento e di diminuzione, identica nella composizione delle sue parti, che si dividono e si uniscono senza mutare nella sostanza; inerte, priva di qualità, ingenerata e incorruttibile (2). Siamo qui nel

---

(1) Diog., vii, 134,

(2) Stob., *Ecl.* i, 11, 5 a p. 132, 26 W; Senec., *Ep.*, 65, 2; Sext., *Math.*, 312; Simpl., *in Arist. phys.*, p. 227, 23.

concetto scientifico, razionalistico della materia, foggiato secondo pure esigenze intellettuali; e gli stoici, per accentuare la novità di questa idea, vi attribuiscono il valore di una essenza o sostanza (οὐσία) [1]: nome che da Platone e da Aristotile era riservato a ciò che ha una natura razionale, e che appunto perciò essi non potevano attribuire alla materia, avente ancora, nella loro concezione, una traccia d'indeterminatezza sensibile.

I corpi, nella loro concreta specificazione, sono formati dalla sintesi di questa materia e della forma, intesa come principio attivo, forza e causa insieme, che si tende attraverso la materia e le conferisce il suo modo particolare di esistere o la sua qualità (ποιότης). Fuori della sostanza e della qualità non esistono, negli esseri, che dei semplici modi (τὸ πῶς ἔχον), per sè privi di ogni realtà, e le relazioni di questi modi tra loro (τὸ πρός τί πως ἔχον): donde la riduzione delle dieci categorie aristoteliche a quattro: sostanza, qualità, modo, relazione [2]. Veramente essenziali sono però soltanto le prime due: tutto ciò che v'è di reale non è che materia e forza, le cui specificazioni concrete presentano delle determinate relazioni modali.

Ma la forza attiva, nella fisica stoica, ha ancora un significato ideale, come legge immanente delle cose, quindi come un germe, o un seme che contiene anticipatamente in sè la forma compiuta dell'essere, e la trae alla propria realizzazione con un'espansione graduale attraverso la materia. Perciò la forza è chiamata ragione seminale (λόγος σπερματικός) [3], cioè

---

(1) Diog., vii, 150 ecc.
(2) Simpl., *in Aris. cat.*, f. 16 A, ed. Bas.; Plot., *Ennead.*, vi, 1, 25.
(3) Diog., vii, 136, 148; Plutarch., *Plac.*, i, 7, ecc.

principio attivo e intelligente di generazione e di sviluppo. Si manifesta qui precipuamente l'influsso dell'aristotelismo, che insinua in un sistema materialistico l'idea di una razionalità e di una finalità delle cose, la quale non v'era connaturata. Così il principio attivo del reale è insieme necessità fisica e teleologia, destino e provvidenza; insomma è anima, ma anima materializzata, intesa come fuoco o etere.

L'idea del fuoco è attinta alla fisica eraclitea; ma essa è filtrata, si può dire, attraverso la dottrina aristotelica del quinto elemento, l'etere, che, per lo Stagirita, formava la sostanza dei corpi immateriali e celesti. Così il fuoco che, secondo gli stoici, costituisce il principio animatore delle cose, non è quello che forma, con l'acqua, la terra e l'aria, i quattro elementi del mondo materiale [1], ma il fuoco primario, divino, da cui gli stessi elementi traggono vita. Esso viene pertanto identificato con l'etere, essenza sottilissima, che penetra nella materia, e nel tempo stesso la circonda e la contiene: informe per se medesimo, ma che, unito alla materia, assume tutte le forme.

Fuoco, etere, forza, ragione seminale, sono nomi e funzioni diverse di una stessa attività, che si può comprendere sotto una comune designazione: quella di un'anima del mondo, che informa e plasma la materia. Ma è un'anima, non si dimentichi, che si distingue dalla materia non come una sostanza diversa, ma, nell'àmbito di una intuizione materialistica fondamentale, come si distingue la forza dalla cosa su cui la forza agisce, il principio attivo dal principio passivo. Nello stoicismo, noi troviamo del tutto eliminato quel motivo trascendente che circo-

(1) Stob., *Ecl.*, 1, 28, 5.

lava nella fisica aristotelica, e che costituiva insieme la sua deficienza e il suo pregio: perchè il fine delle cose si spostava, sì, fuori delle cose stesse, ma era tuttavia il fine di una razionalità superiore, che tendeva a liberare il mondo dalla sua pesante materialità, ad innalzarlo al divino. Qui invece l'immanentismo è conquistato, ma a grave prezzo, perchè il divino è degradato fino alla materia. Siamo nel più schietto panteismo: Dio non è che quest'anima del mondo, questa materialità più sottile e attiva che circola per tutte le membra del grande organismo. Tutte le esistenze sono parti del divino e concorrono a formare una sola unità, superiore in perfezione a ciascuna di esse, ma della loro medesima sostanza.

L'intera natura vien così divinizzata; e il politeismo trova per la prima volta la propria giustificazione razionale nella distribuzione delle funzioni che si distaccano dal nucleo centrale dell'anima cosmica. I vari dei non sono che personificazioni delle varie potenze cosmiche: in realtà è sempre un sol Dio che, come causa della vita, si chiama Zeus, come presente nell'etere si chiama Atena; nel fuoco, Efesto; nell'aria, Era; nella terra, Demetra e Cibele [1]. Nati da una personificazione ingenua e fantastica degli elementi, gli dei della Grecia ritornano alla loro fonte, attraverso le istanze critiche del monoteismo, per mezzo di quella stessa riflessione razionalistica, che pareva li volesse bandire dall'Olimpo. La teologia degli stoici, incorporata alla loro fisica, ci ridà, trasfigurate dalla riflessione, le divinità dell'antica teogonia. Essa godrà per lungo tempo il favore della

(1) Plutarch., *De Plac phil.*, I, 7; Diog., VII, 147, ecc.

gente colta, paga di legittimare, col sussidio della ragione, la fede ricevuta dagli avi. E tuttavia dalla religione degli stoici, in virtù del suo stesso vizio di origine, non si potrà mai allontanare del tutto un dubbio di raffinato ateismo. Dove qualunque cosa è divina, la divinità sfuma nel vuoto e la credenza in essa confina con la scettica incredulità.

La cosmologia stoica concepisce la distribuzione e posizione degli elementi nell'universo in funzione dei loro mutui rapporti e del pensiero divino che li regge (1). Nel mezzo si dispongono la terra e l'acqua; intorno l'aria e il fuoco; stabile è il loro equilibrio per la forza centripeta di tutte le parti. Donde la rappresentazione del mondo come sferico e girante sul proprio asse intorno a se stesso (2).

Come tutto vien dal fuoco, così tutto ritorna nel fuoco; in quanto generato, il mondo si distrugge per infiammazione (κατ'ἐκπύρωσιν) (3), e non solo nelle sue parti, bensì ancora nel suo tutto (4):

quod consumto umore, mundus hic omnis ignescat (5).

Esiste dunque un doppio ciclo del reale, un ciclo creativo e un ciclo distruttivo; ma la distruzione non intacca il principio eterno e generatore, bensì il solo mondo generato; ciò che rende possibile la palingenesi (παλιγγενεσία) (6), l'inizio del nuovo ciclo.

---

(1) Philo, *Quaest. et solut. in Exodum*, II, 90, p. 528, Aucher.

(2) Plutarch., *De stoic. repugn.*, cap. 44, p. 1054 e. Altrove la causa dell'equilibrio è posta in τὸ ἰσοβαρές. Se il mondo fosse tutto acqua e terra, andrebbe in giù; se tutto aria e fuoco, in alto: il concerto del tutto mantiene il mezzo del βαρὺ e del κούφος (Achilles Isagoge, 4 [*in Petavii Monologio*, p. 126]).

(3) Aët., *Plac.*, II, 4, 7.

(4) Diog., VII, 141.

(5) Minucius, *Octav.*, cap. 31, 2.

(6) Simpl., *in Arist. phys.*, p. 886, 11 Diels; ibid., p. 480, 27.

In quanto identico a Dio, il mondo vien definito come essere razionale, animato, perfettissimo (1); ed all'anima del mondo (per analogia con l'anima umana) viene accordato un principio centrale, attivo, da cui s'irradia tutta la sua vita: τὸ ἡγεμονικόν, l'egemonico, riposto da Crisippo nel cosmo, da Cleante nel sole (2). E sole ed astri sono divinizzati ed elevati ad entità razionali e viventi.

Nel microcosmo valgono gli stessi principii che presiedono al mocrocosmo. L'immaterialità è dovunque bandita, o almeno confinata nel campo dell'irrealtà. Immateriali vengono infatti riconosciuti il pensato, il vuoto, lo spazio e il tempo; ma pur constatando la loro presenza nel pensiero o tra gli enti, vien negata la loro realtà come sostanza. Dell'anima umana è ammessa l'esistenza, ma non più a titolo di una realtà immateriale. Essa è definita da Zenone come soffio infiammato (πνεῦμα ἔνθερμον) (3), Crisippo vi aggiunge il carattere della razionalità (νοηρόν) (4) che del resto vi era già implicito; e cerca di dimostrare la sua corruttibilità dopo la morte, con queste testuali parole: « La morte è separazione dell'anima dal corpo; niente d'incorporeo si separa dal corpo, nè mai si congiunge al corpo l'incorporeo; ora l'anima si congiunge e si divide dal corpo; dunque è corpo (5) ». È l'argomento platonico, coi segni mutati; Aristotile vi avrebbe riconosciuto la figura dell'elenco sofistico. Tuttavia, negli stoici, la considerazione morale prende il sopravvento sulla concezione fisica: ammettere con la morte la separa-

(1) Diog., vii, 142; Cic., *De nat. deor.*, ii, 14, 39
(2) Diog., vii, 139; Euseb., *Praep. evang.*, xv, 15, 7.
(3) Diog., vii, 157.
(4) Aet., *Plac.*, iv, 3, 3.
(5) Nemesius, *De nat. hom.*, cap. 2, p. 46.

zione dell'anima dal corpo, non significa ammettere l'immediata corruzione dell'anima; anzi è logicamente presumibile una sopravvivenza, che la ragione morale può estendere quasi fino all'immortalità. Le anime dei saggi persistono; mentre si corrompono quelle degl'indegni (1).

Ma il materialismo psicologico degli stoici riceve ancora un altro strappo dalla concezione dell'egemonico, principio attivo, che coordina tra loro le varie parti dell'anima subordinandole a sè, che produce le rappresentazioni, le affermazioni, le sensazioni e gl'istinti, ed a cui è attribuita una virtù riflessiva e razionale (2). Esso vien rassomigliato da Crisippo al ragno che sta nel mezzo della tela e che, distendendo le zampe, può accorgersi degli animali che vi s'impigliano (3). Questo principio ha un grande valore nella psicologia stoica, in quanto denota la forza centrale e individuatrice della soggettività, e quindi la sua possibilità di resistere alle stesse passioni dell'anima che le sono sottoposte, e di trincerare solidamente la personalità nel suo dominio proprio. Tuttavia, anche questo principio, che per la natura della sua funzione non può essere che spirituale e morale, vien localizzato fisiologicamente dagli stoici (4): così, alcuni lo fanno risiedere nel cervello, Crisippo nel cuore (5).

---

(1) Arius Didimus, *epit. phys.*, fr. 39 Diels; Diog., vii, 157.

(2) Oltre l'egemonico, gli stoici enumerano sette parti dell'anima: i 5 sensi, ciascuno dei quali si esplica per mezzo dell'egemonico (p. es., la vista è raggio che si diffonde dall'egemonico all'occhio, ecc.); inoltre lo σπέρμα, e il φυνᾶεν, soffio che va dall'egemonico alla faringe. Aët., *Plac.*, iv, 21.

(3) Calcidius, *Ad Timaeum*, cap. 220.

(4) Diog., vii, 159.

(5) V. la ricostruzione del περὶ ψυχῆς di Crisippo, tentata dall'Arnim (ii, 358,263) sui passi del *De Hipp. et Plat. Plac.* di Galeno.

5. Dalla fisica all'etica. — L'interesse centrale del pensiero stoico è per l'etica; logica e fisica non sono che avviamenti alla dottrina della moralità. Secondo l'opinione di Crisippo, ripetuta poi dagli stoici posteriori, nell'organismo della scienza, la fisica forma la carne, la logica le ossa e i nervi, l'etica l'anima [1].

Se però noi guardiamo, non tanto a questi rapporti esteriori e schematici tra le varie parti della filosofia, ma al loro intrinseco contenuto, ci possiamo convincere che la fisica non è un avviamento all'etica, ma un'istanza negativa dell'etica, e come un ostacolo all'esplicazione della vita veramente morale.

La fisica in effetti si compendia nei principii del materialismo e del meccanismo: tutto è causalmente e fatalmente condizionato, tutto deriva da una ineluttabile necessità. Ma nel tempo stesso, coesiste, con questa intuizione meccanistica, l'idea della finalità e della provvidenza. Il conflitto dei due opposti principii, sopito nella fisica, si risveglia al margine di essa nelle discussioni sul fato.

Il fato (ἡ εἱμαρμένη) incarna il concetto centrale della fisica: esso è, per Crisippo, un movimento eterno, continuo e ordinato, non differente dalla necessità [2]. E Cicerone ci avverte di allontanare ogni idea superstiziosa dalla concezione del fato, che è puramente fisica: *causa aeterna rerum, cur et ea quae praeterierunt facta sint, et quae instar fiant et quae sequentur futura sint* [3]. E, poichè Dio è il vertice dell'ordine necessario delle cose, il fato di-

---

(1) Sext., *Math.*, vii, 16.
(2) Theodoretus, vi, 14.
(3) Cic., *De divinat.*, i, 55, 126.

vien la parola di Dio [1], anzi s'identifica talvolta con lo stesso Dio [2]. Inoltre, conseguenza del fato, e insieme prova della sua esistenza, è la mantica (μαντική) [3], il vaticinio.

Ma di fronte al fato, urge il problema della soggettività: *nam, si fato vivimus, quid agunt merita? si pensamur meritis, quae vis fati?* [4]. Un problema, che diverrà tormentoso nel periodo cristiano, quando il soggetto sarà inteso in tutta la sua potenza. Nella filosofia stoica, invece, l'oggettivismo è ancor troppo vivo nel ricordo, e non è scosso nelle sue fondamenta; donde una certa tendenza a sviare il problema, anzichè ad affrontarlo con tutte le forze.

Il fato richiama il suo opposto, il caso (τύχη): la necessità oggettiva è incapace a cancellare la possibilità soggettiva; e gli stoici ammettono l'una e l'altra [5], rivelando, nell'unità indifferente degli opposti, l'incertezza della propria posizione.

Tuttavia, contro le più gravi conseguenze della dottrina del fato, che implicano negazione di ogni responsabilità e libertà [6], essi sentono il bisogno d'insorgere. Così Crisippo ammette l'impulso necessario del fato, ma sostiene in pari tempo che questo si modifica a seconda della nostra natura mentale; ed accorda pertanto all'uomo il libero arbitrio. Egli si vale dell'esempio della pietra lanciata, il cui cammino non è tracciato soltanto dall'impulso meccanico, ma ancora dalle varie contingenze della pietra e della

---

(1) Θεὸν λέγειν τὴν εἱμαρμένην (Alex. Aphrod., *De fato*, cap. 3[1]).

(2) *Schol. in Hom. Iliad.*, Θ., 69.

(3) Calcid., *Ad Timaeum*, cap. 161; la mantica è dedotta anche dalla bontà di Dio verso gli uomini (Cic., *De divinat.*, I, 38, 82 segg.).

(4) Servius, *Ad Verg. Aeneid.*, IV, 6, 96.

(5) Aët., *Plac.*, I, 29, 7; Alex., *De an.*, p. 179, 6 Burns.

(6) Alex. Aphrod., *De fato*, cap. 35, p. 207, 4 Burns; cap. 36, p. 210, 3.

via. Similmente, l'ordine e la necessità del fato muovono i generi e i principii delle cose, ma la volontà e il temperamento moderano quell'azione (1).

In tal modo, il problema della libertà comincia a presentarsi proprio attraverso una dottrina che nel suo principio ne è la negazione, e in virtù sua si risolve quella necessità che gli stoici medesimi hanno posto. Se si vuol dare al soggetto una sfera propria d'azione; se si vuole che esistono la virtù, la ragion pratica, la scienza delle cose da fare e da non fare, vuol dire che tutto non avviene secondo il fato (2): l'εἱμαρμένη si scioglie per dar luogo al ἐφ' ἡμῖν, al libero arbitrio.

Un simile mutamento si osserva nella dottrina religiosa degli stoici. Dio, identificato con la causa efficiente delle cose, è un principio puramente fisico, ateleologico. Ma in Dio non s'accentra soltanto il pensiero fisico degli stoici, bensì ancora il pensiero morale. L'uno suggerisce la prova cosmologica della esistenza divina: se v'è qualcosa che l'uomo non può fare, colui che la fa dev'essere più potente dell'uomo: ma l'uomo non può fare le cose che sono nel mondo; chi le ha fatte è maggiore dell'uomo, è Dio: dunque Dio è (3). Ma il pensiero morale suggerisce altre prove, tratte dall'εὐσέβεια, dalla ὁσιότης, dalla δικαιοσύνη, che in quanto esistono, testimoniano l'esistenza di Dio (4); e principalmente il pensiero morale postula un concetto morale di Dio, come fine e provvidenza, e allontana dall'opera di Lui ciò che la causalità efficiente include: la causa del male (5).

---

(1) Gellius, *N. A.*, vii, 2.
(2) Alex. Aphrod., op. cit., 37, 210, 14.
(3) Cic., *De nat. deor.*, iii, 10, 25.
(4) Sext., *Math.*, ix, 123.
(5) Plutarch., *De stoic. repugn.*, cap. 33, p. 1049 e.

Il Dio del sistema etico è causa del bene e non del male. È più adeguato all'idea del divino il naturalismo e panteismo del principio fisico? La provvidenza (πρόνοια) dà al Dio degli stoici il valore morale della personalità, sottraendolo all'indifferenza della concezione fisica.

E dalla stessa vittoria sulla indifferenza della causalità efficiente, produttiva del bene come del male, sorge, differenza profonda della moralità, il problema del male. Se tutto è retto dalla provvidenza, come si spiega il male? Crisippo, con un intuito geniale, ci scopre i nuovi orizzonti dell'etica: *Nullum contrarium* — così Gellio ci riassume il pensiero di lui [1] — *esse sine contrario altero. Quo enim pacto sensus iustitiae esse posset, nisi essent iniuriae?... quid item fortitudo intellegi posset, nisi ex ignaviae adpositione?... Alterum enim ex altero, sicuti Plato ait, verticibus inter se contrariis deligatum est; si tuleris unum, abstuleris utrumque.* È questo un concetto profondissimo, di cui tuttavia lo stoicismo non ha e non può avere che una coscienza incompiuta. Esso emergerà nuovamente, e con coscienza più sicura, nella filosofia moderna, attraverso la lunga catarsi del male morale e metafisico che si compirà nel medio evo.

La risoluzione del fatalismo naturalistico e l'idea della provvidenza divina che ne integra l'opera, segnano il passaggio dalla fisica all'etica stoica. Non si creda però che quella risoluzione sia una vittoria piena sul meccanismo fisico, un affermarsi consapevole della libertà umana sopra i suoi presupposti naturali; è invece nient'altro che una deviazione

---

(1) Gellio (*N. A.*, VII, 1) riassume dal 4° libro del περὶ προνοίας di Crisippo.

dal materialismo iniziale, per le esigenze proprie della pura soggettività. Come nella logica il soggettivismo dell'adesione e della credenza lasciava intatto l'oggettivismo del sapere; così nell'etica la libertà umana e la provvidenza divina lasciano intatta l'oggettività dei rapporti necessari tra le cose; e solo la coscienza riflessa dello storico può, nella deviazione quasi inconsapevole dai principii fisici del sistema, riconoscere il progresso verso una posizione speculativa più avanzata.

6. L'etica stoica. — Qui l'antico cinismo riappare ringiovanito, elevato a maggiore dignità e ad espressione storica della vita greca.

Campeggia nell'etica stoica il concetto della virtù, definita come disposizione dell'anima congrua alla natura umana, o, nella ellittica espressione di Crisippo: διάθεσιν ὁμολογουμένην (1). Questa idea della disposizione dell'anima, detta anche potenza (δύναμις) (2) ci ricorda Aristotile; ma più che in Aristotile è vivo il senso della soggettività da cui essa deriva, e della ragion pratica (φρόνησις) che la traversa.

Tutti i mezzi termini dell'aristotelismo, transazioni del soggetto e dell'oggetto, sono banditi. La vita è sospesa a un'alternativa non attenuabile tra la virtù e il vizio; oltre gli estremi, nulla v'è di medio (3). E la valutazione della personalità umana si modella su questa antitesi: non esistono che uomini virtuosi e viziosi; ovvero, per quella conversione dei termini morali in termini mentali che forma l'aspetto precipuo dello stoicismo: saggi e sciocchi (σοφοὶ καὶ φαῦλοι).

---

(1) Diog., vii, 89.
(2) Plutarch., *De virt. mor.*, cap. 3, p. 441 c.
(3) Diog., vii, 227.

La virtù non è un dono di natura, ma una lenta acquisizione umana, quindi è in senso eminente, insegnabile (διδακτή) [1]. Che con la pratica possa accrescersi, tutti gli stoici convengono [2]; che possa perdersi, Cleante nega e Crisippo afferma [3], in maniera assai più consona allo spirito stoico. Si ammette la pluralità delle virtù [4] e la loro gerarchia [5]; ma nel tempo stesso si afferma che tutte son congiunte tra loro, non soltanto nel senso che chi ne possiede una le possiede tutte, ma ancora nel senso che ciò che si fa secondo una, si fa secondo tutte [6].

L'unità è attiva e fattiva, non ricettacolo intellettualistico. E l'espressione massima del valore della virtù umana sta nella sua adeguazione con la virtù divina: *virtus eadem in homine ac in deo est* [7]. È questo un nuovo e grande principio: fino ad Aristotile, massima virtù era la contemplazione, che solleva l'uomo quasi a Dio, ma non l'adegua a Dio, e conserva, pur nella trasparenza della visione, il dualismo tra l'umano e il divino; questo invece s'annulla nella convergenza dell'azione, nella virtù morale, che, unificando l'uomo e Dio, vivifica l'uno e l'altro, dando all'uno coscienza del suo altissimo valore etico, all'altro il più accentuato carattere della personalità, che vince l'ingenuo panteismo della primitiva concezione fisica.

Dall'idea dell'attività morale come polarizzata tra il vizio e le virtù, derivano ricche conseguenze, le

---

(1) Diog., vii, 91.
(2) Plutarch., *De stoic. repugn.*, cap. 13, p. 1038 e.
(3) Diog., vii, 127.
(4) Diog., vii, 92.
(5) Stob., *Ecl.*, ii, 60, 9.
(6) Plutarch., *De stoic. repugn.*, cap. 27, p. 1046 e.
(7) Cic., *De leg.*, i, 8, 25; v. anche Clem., *Strom.*, vii, 14, p. 886 Pott.

quali individuano caratteristicamente la dottrina stoica. Se i soli valori sono la virtù e il vizio, tutto ciò che di solito si stratifica tra questi estremi, è privo di valore morale o, secondo la terminologia stoica, indifferente (ἀδιάφορον). Indifferente è la vita, la morte, l'opinione, la fatica, il piacere, la ricchezza, la povertà, la malattia, la salute [1]; insomma tutto ciò che non può avere come predicato il bene o il male. Questa indifferenza irrigidisce la vita dello stoico. All'antico, ingenuo eudemonismo, egli contrappone la dottrina e la pratica secondo cui il dolore fisico non è un male, poichè non v'è altro male se non quello dell'anima [2]; egli rifiuta tutto ciò che non conferisce immediatamente alla sua dignità spirituale, onori, ricchezze, premii, pago della sua povertà, che, unita alla sapienza, è ricchezza; *solos sapientes esse, si mendicissimi, divites* [3].

Un più grave colpo riceve la vita passionale dello spirito, che rientra nella categoria del male morale. La passione non è che un movimento irrazionale dell'anima; il piacere un insano gonfiore [4]; entrambi pertanto vanno banditi: *nostri illos expellunt, Peripatetici temperant* [5]. Tra passione e passione non c'è differenza; anche i più nobili impulsi subiscono la sorte dei peggiori: la misericordia è detta un vizio o un morbo dell'anima [6]: *sapientem gratia nunquam moveri, nunquam cuiusquam delicto ignoscere; neminem misericordem esse nisi stultum ac laevem; viri non esse neque exorari neque*

(1) Stob., *Ecl.*, II, 57, 18.
(2) Sen., *Ep.*, 85, 30.
(3) Cic., *Pro Mur.*, § 61.
(4) Phil., *Leg. alleg.*, III, § 246.
(5) Sen., *Ep.*, 116, 1.
(6) Sen., *De clementia*, II, cap. 5; Lactant., *Instit. div.*, III, 23.

placari (1). E tutto ciò che in sè è indifferente, se è contaminato dalla passione, diviene un male: così la morte, la quale appartiene alla categoria dell'adiaforo, mutandosi in paura della morte, è un valore negativo dello spirito. Di fronte alla passione, il contegno del saggio si compendia nell'apatia (ἀπάθεια) e nell'atarassia (ἀταραξία), negazioni della passività inerente agli affetti.

Una strana derivazione del principio della polarità dei valori morali è l'eguaglianza delle virtù e dei vizii. Tutti i peccati sono uguali: delinque così gravemente chi uccide il proprio padre, come chi uccide un servo (2), o addirittura un gallo, senza ragione (3).

Il diritto forma un momento importante della morale stoica. Il diritto è da natura e non da convenzione (4); la legge è somma ragione insita in natura, che comanda ciò che bisogna fare e vieta il contrario (5). La convivenza sociale è dedotta dal concetto stesso della natura; la patria è concepita oltre i confini della città, come: *mundus hic totus, quod domicilium quamque patriam di nobis communem secum dederunt* (6). Questo cosmopolitismo non è tuttavia armonicamente fuso con l'individualismo centrale della dottrina, donde quell'incertezza, quel dissidio nella condotta, che si compendia nelle parole citate di Seneca: *nemo ad rempublicam accessit, nemo non misit.*

Dall'obbedienza stessa alla legge si svolge un motivo intimo di libertà: liberi son coloro che vivono

---

(1) Cic., *Pro Mur.*, § 61.
(2) Cic., *De fin.*, IV, 75.
(3) Cic., *Pro Mur.*, § 61.
(4) Diog., VII, 128.
(5) Cic., *De leg.*, I, 6, 18.
(6) Cic., *De rep.*, I, 19.

nella legge: ὅσοι δὲ μετὰ νόμου ζῶσιν ἐλεύθεροι (1). È una parola nuova, che vince l'antica schiavitù della legge trascendente ed esterna, col renderla intima allo spirito. Ma più grande è la vittoria sulla schiavitù, nel principio, gettato quasi in faccia ad Aristotile, che nessuno è schiavo per natura (2). Alla vecchia distinzione naturalistica, subentra una distinzione ideale e morale; liberi sono i σοφοί, schiavi i φαῦλοι (3). E similmente contro l'antica aristocrazia castale, si leva il nuovo principio: *nemo altero nobilior nisi cui rectius ingenium et artibus bonis aptius* (4). V'è qui una nuova redistribuzione di valori morali e sociali, una nuova aristocrazia, fatta di meriti e di virtù.

All'antico oggettivismo del bene e del male subentra un soggettivismo estremo, che scruta la moralità più addentro che nell'azione, nell'intenzione: si è ladro, anche prima d'inquinare la propria mano, quando si ha l'intenzione, la volontà di rubare (5), così parla Cleante. Non v'è azione retta se non è retta la volontà, dalla quale l'azione deriva. A sua volta la volontà non è retta se non è retto l'abito dell'animo, da cui la volontà deriva; così Crisippo (6).

E il bene e il male, trasvalutati dalla soggettività, divengono dovere (καθῆκον) di fare o di non fare; donde una nuova classificazione delle cose, che riproduce quella già nota, a seconda che siano conformi o contro il dovere, o indifferenti (7). A lor

(1) Philo, 442, 22 Mang
(2) Diog., vii, 121.
(3) Diog., ibid.
(4) Sen., *De benef.*, iii, cap. 28.
(5) Sen., *De benef.*, v, 14, 1.
(6) Sen., *Ep.*, 95, 57.
(7) Diog., vii, 108.

volta i doveri si distinguono in τέλεια (perfetti) κατορθώματα (azioni secondo virtù, come τὸ φρονεῖν, ecc.) e μέσα (i *media officia* dei latini, che confinano con l'adiaforia, come il τὸ γαμεῖν, τὸ πρεσβεύειν, τὸ διαλέγεσθαι, ecc.) (1).

Tutta questa varia casistica morale s'accentra e s'individua nella personalità del saggio, la cui figura è molto accuratamente delineata, anche nei minimi particolari. Egli vive in perfetta beatitudine: è ricco nella povertà, è bello anche se sordido, è libero anche nei vincoli; autarca, austero, re e possessore di scienza regale, sacerdote, profeta, retore, poeta, dialettico. Egli non inganna nè s'inganna, non muta consiglio, ma è fermo nei suoi propositi; in lui non cade malattia; in lui nessun bisogno; nulla gli accade fuori del suo volere. Al saggio non si fa ingiustizia, perchè per lui la giustizia non richiede il riconoscimento altrui, ma si realizza in lui solo. E principalmente, il saggio ha la piena, integra disposizione di sè, l'intima superiorità di fronte agli eventi esteriori, la sufficienza a se medesimo (2).

Ciò che caratterizza questa intuizione della vita, è la sua negatività, che non è abbandono delle forze, passività innanzi agli eventi, come sarà in seguito per gli scettici, ma è ancora azione: azione negatrice di ogni espansione delle forze spirituali, azione negatrice della legge stessa dell'attività. Ma in questa negazione lo spirito sente ancora di posseder se medesimo, sente nella rinunzia la volontà di rinunziare. Ecco l'ultimo presidio di quell'idea positiva e affermativa della vita, che il pensiero greco dell'età clas-

---

(1) Stob., *Ecl.*, ii, 85, 13.

(2) V. per questi vari predicamenti: Diog., vii, 125; Sext., *Math.*, xi, 170; Diog., vii, 117; Stob., *Ecl.*, ii, 67, 20; ii, 114, 16; ii, 111, 18; Sen., *De benef.*, iv, 34; Cic., *Tusc.*, iii, 19; Augustin., *De vita beata*, cap. 25; Plut., *De stoic. repugn.*, cap. 20, p. 1044 a.

sica s'era formata, ed a cui pertanto lo stoicismo si riallaccia, come suo ultimo momento.

V'è tuttavia nell'affermazione tutto quel che di sterile apporta la sua immanente negatività. A che, noi ci chiediamo, tanto sforzo, a che tanto dispendio di energia? L'affermazione è sterile, increativa, si esaurisce in se medesima, nell'attività del negare. Con essa, lo spirito non si accresce, non si svolge, ma s'inviluppa in sè, si corrode, contraddicendo alla realtà del proprio essere. La virtù stoica, guardata nella sua efficacia altamente umana, ci appare come una virtù inutile, guardata nella sua azione sul soggetto stesso che la pratica, come rovinosa alla salute dello spirito. Essa è dispendio di energia senza riacquisto; perdita senza reintegrazione; è una virtù corrosiva. Essa è l'ultimo, meraviglioso esempio degli *splendida vitia* dei gentili, contro cui insorgeranno le umili virtù cristiane; umili, ma creative.

L'esplicazione finale di quelle virtù è la morte, negazione suprema della vita, intesa come suprema affermazione di sè o come suicidio.

Ma anche qui il suicidio appare come un eroismo inutile. Ce lo attestano le stesse parole bellissime di Seneca: *quod si convivere etiam Graecis iuvat, cum Socrate, cum Zenone versari; alter te docebit mori cum necesse est; alter ante quam necesse est.*

La virtù degli Stoici, nella vanità della sua tensione, ci palesa la vanità dello sforzo del decadente pensiero greco a contrastare alla dissoluzione dell'antica vita e dell'antica scienza. In una civiltà che crollava, pensarono gli Stoici di potere star fermi e incrollabili tra le rovine; in realtà, restarono fermi, ma non come uomini vivi, bensì come ruderi tra le rovine.

VIII

GLI EPICUREI

1. Il fondatore della scuola e i primi seguaci. — La filosofia epicurea presenta, attenuati, i caratteri dello stoicismo: l'affermazione della soggettività è già meno veemente, la corrosione delle forze spirituali è più accentuata; ovunque si fa strada lo scetticismo. Il carattere pratico della dottrina, che gli stoici avevano stabilito senza svalutare gli atteggiamenti teoretici della vita, ma soltanto piegandoli alle esigenze morali, qui viene inteso come una vera e propria svalutazione della scienza.

Epicuro odiò le matematiche e le lettere, le prime per la loro astrattezza, che nulla conferisce alla pratica, le altre perchè distolgono gli uomini dalla retta via dell'evidenza, facendoli cadere in quella contorta dell'opinione. Cicerone gli muove il rimprovero di aver disprezzato la dialettica; gli stoici gli danno il grave appellativo di ebete e rozzo [1].

D'altra parte, la purezza aristocratica della scuola, pregio dell'Accademia e del Liceo, si perde nella

---

(1 Cic., *De fin.*, II, 6, 18; Cic., *De divin.*, II, 50, 103.

corrotta democrazia della setta. Il mero prammatismo della dottrina non richiede più una lunga e sapiente iniziazione, ma soltanto la volontà di un determinato atteggiamento, accessibile a tutti. Già gli stoici avevano allargato la cerchia dei loro scolari, includendovi anche le donne; Epicuro ammette nella sua scuola persino le etere, ed invita alla filosofia tutti coloro che son *rudes omnium litterarum* (1). Dall'odio ch'egli vanta per le lettere, è immune la sola filosofia, come quella ch'è introduttiva alla vita beata (2).

La scuola epicurea fu fondata nel 306 in Atene da Epicuro, nato in Samo nel 341-342, ed ebbe per sede i giardini della villa del fondatore. Tra i più importanti seguaci si ricordano: Metrodoro, Poliano, Ermaco, che dopo la morte del fondatore resse la scuola; Colote, contro cui quattro secoli più tardi scrisse Plutarco; tra gli altri posteriori, Polistrato, e, verso la fine del II secolo, Apollodoro, celebre per la sua cronaca della filosofia. Nel II secolo a. C. l'epicureismo si trasferì a Roma, dove contò molti seguaci: tra i primi Amafinio; in seguito, il poeta Lucrezio, e contemporaneo di lui, il medico Asclepiade di Bitinia. In Atene, la scuola epicurea si attardò per più secoli ancora.

2. La fisica epicurea. -- L'odio di Epicuro per il sapere teoretico si riflette fin nella partizione da lui data della filosofia. Alle tre scienze degli stoici, ne subentrano due: la fisica e l'etica. La logica, che nello stoicismo serviva ancora a legittimare l'indagine fisica, diviene non altro che un'appendice della

(1) Lactant., *Divin. instit.*, III, 25, 7.
(2) Sext., *Math.*, XI, 169.

fisica: se non avremo indagato la natura delle cose — così si esprime Epicuro — in nessun modo potremo difendere il giudizio dei sensi. E la logica, col nome di canonica (τὸ κανονικόν), forma l'ultimo capitolo della fisica, e vien trattata ὁμοῦ τῷ φυσικῷ (1).

Lo studio della fisica ha nella concezione epicurea un'importanza psicologicamente maggiore che nello stoicismo, in quanto è più intrinseca alla concezione etica della vita che ne forma l'avviamento e insieme il coronamento. Quello studio è infatti suggerito dal bisogno che l'uomo ha di liberarsi di vani fantasmi e di superstizioni dannose alla tranquillità dell'anima. Solo guardando e considerando i fenomeni per quel che sono, nei loro nessi puramente naturali, rimovendo l'immaginazione di potenze occulte dietro di essi, l'uomo conquista la felicità, che è la meta della sua vita. E l'importanza della fisica epicurea, più che nel suo contenuto sistematico, il quale è ricalcato in gran parte sulla dottrina di Democrito, sta nello spirito sereno e spregiudicato che circola attraverso di essa.

Epicuro, per questo suo atteggiamento, è apparso non solo come un maestro a numerose generazioni di scienziati, ma anche come un liberatore e quasi come un redentore. Delle due lettere in cui la dottrina fisica ci è stata tramandata, acquista, per tale riguardo, un particolare rilievo quella ch'è diretta a Pitocle, sui mondi, gli astri, i fenomeni tellurici, ecc., dove la cura costante di Epicuro è di spiegare le cose celesti con l'analogia dei consueti fenomeni che accadono sulla terra, e questi ultimi, naturalmente, con criterii del tutto empirici, che,

---

(1) Diog., x, 30,

anche quando non colgono nel segno, additano sempre una via feconda per la ricerca scientifica.

La dottrina dei principii fisici è esposta nella *Lettera a Erodoto* (1), ed ha le sue fonti, come si è accennato, nella fisica democritea, che essa riproduce con grande fedeltà, ma pur con una certa coscienza critica delle difficoltà e dei dubbi, maturati in seno alla filosofia posteriore. Si tratta dunque di una fisica schiettamente materialistica, senza quella deviazione che il pensiero stoico aveva introdotto, per giustificare alcune esigenze estranee alla fisica.

Niente si genera dal non-essere, niente torna al non-essere: il tutto era sempre qual è, e tale sarà sempre (2). I suoi ingredienti sono i corpi e lo spazio vuoto (σώματα καὶ τόπος), senza del quale non sarebbe possibile il movimento (3). I corpi o sono composti (συγκρίσεις), o tali che di essi constano i composti: questi ultimi sono individui e solidi (ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα), per l'impossibilità che l'essere si riduca al non-essere (4). Gli atomi son privi di qualità, le loro differenze non sono infinite, ma indefinite (ἀπερίληπτοι) (5); e si compendiano nelle tre categorie, della figura, della grandezza e del peso (σχῆμα μέγεθος, βάρος) (6). Al peso viene attribuita una importanza più centrale rispetto alla fisica democritea, per dare una più sufficiente spiegazione del moto. Con ciò

---

(1) Raccolte, insieme a tutte le fonti greche in: Herm. Usener, *Epicurea*, Lipsiae, 1887, da cui son tratte le citazioni del testo. Una nuova, pregevolissima raccolta, limitata alle opere, ai frammenti, alle testimonianze sulla vita (esclusa quindi la dossografia, è quella del Bignone, *Epicuro*, Bari, Laterza, 1920 (nei *Filosofi antichi e medievali*).

(2) *Ep.*, 1, 38, p. 5, 15.

(3) 39, p. 6, 5.

(4) 40, p. 6, 14.

(5) 42, p. 7, 21.

(6) Plutarch., *De plac. phil.*, 1, 3, 26.

l'epicureismo contraddice in parte alla concezione stoica della gravità, sostituendo al moto centripeto una tendenza assoluta dei corpi verso il basso. Inoltre, per lasciare attraverso la compagine dell'universo fisico uno spiraglio da cui possa emergere la libertà morale, Epicuro ammette una deviazione, una declinazione senza causa degli atomi dal moto retto, la quale giova in pari tempo a spiegare la varietà del mondo, che l'insufficiente dialettismo democriteo dell'essere e del non-essere lasciava inesplicato (1).

La totalità dell'universo fisico è considerata da Epicuro come infinita (ἄπειρον), poichè il finito ha un'estremità (ἄκρον) delimitata da altro, mentre nulla v'è che faccia da limite al tutto (2). Infiniti sono altresì i mondi, e distruttibili e rigenerabili all'infinito (3); i loro movimenti non avvengono, come ritenevano gli stoici, per opera divina, nè la loro sostanza è divina (4). Questa falsa credenza nell'intervento degli dei genera perturbazioni ed errori, per rimuovere i quali bisogna affidarsi ai sensi, all'evidenza immediata (5).

L'anima è tenuissima, simile a soffio di fuoco; immateriale non è, non essendo pensabile d'immateriale che il vuoto. Ma il vuoto non può agire nè patire, ciò che sarebbe assurdo, detto dell'anima: come se un Platone e un Aristotile non avessero mai mostrato una immaterialità ben diversa da quella stabilita sul terreno della fisica! E, conseguenza inevitabile della materialità dell'anima, è la sua corruttibilità, senza la felice inconseguenza degli stoici.

---

(1) Cic., *De fin.*, I, 6, 18; *De fato*, 9, 18.
(2) *Ep.*, I, 41, p. 7, 6.
(3) Simpl., *Phys.* 6, I, p. 250 b 18.
(4) *Ep.*, I, 76, pp. 27-28; 82, p. 31, 3 segg.
(5) Ibid., 63, p. 19, 15 segg.; 67, p. 22, 1.

L'energia dell'anima è impiegata per la maggior parte nella sensazione [1]. La conoscenza sensibile avviene per mezzo di idoli (εἴδωλα), immagini che si partono dal corpo; così, p. es., nella vista, noi vediamo le forme delle cose che muovono dall'oggetto. L'errore non è nella sensazione, ma nell'opinione; dal che Epicuro non trae, con Aristotile, la conseguenza giusta, che la sensazione in sè non sia nè vera nè falsa; anzi, quella che essa sia sempre vera, e che il falso esista soltanto nella mente. Quindi, per lui, anche le sensazioni avute nel sonno sono vere [2]. La genesi del pensiero non differisce da quella del senso: materiali sono gl'idoli sensibili come quelli mentali. Il concetto non è valido che a titolo di πρόληψις, di anticipazione, e si fa per ripetizione d'impressioni sensibili [3]: come tale, esso non ha un criterio autonomo di verità, ma lo attinge alla sensazione. Nella formulazione di questo criterio, si può osservare una nuova attenuazione della forza centrale della soggettività, rispetto allo stoicismo. Criterio del vero è l'evidenza sensibile (ἐνάργεια), cioè quella impressione immediata di veracità che è propria della sensazione. Nello stoicismo, la credenza, la fede, attingevano all'intimo dello spirito la loro forza; l'evidenza degli epicurei si affiora invece alla superficie dell'anima. Epperò invano essi tentano di contraffare, sulla scorta del loro criterio,

---

(1) *Ep.*, 63, p. 20, 7.

(2) Ibid., 48, p. 11, 2; 50, p. 12, 10 segg.; 51, p. 1[?], 14 segg.

(3) μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος, Diog., x, 33. Secondo questa concezione, il pensiero si identifica col linguaggio. Infatti l'impronta (τύπος), per divenir segno e anticipazione vera, bisogna che sia rappresentata dalle parole. Da queste riceve la generalità che la rende elemento di scienza. Ciò che l'intelletto aggiunge ai sensi è dunque per l'appunto l'opera del linguaggio.

la scienza di Platone o la scienza stessa degli stoici: l'evidenza non comporta nulla di simile, in quanto essa nega quella mediazione e quella riflessione che formano il carattere precipuo della scienza [1].

Sulla densa materialità dell'universo fisico, si distende, materia più sottile, ma pur sempre materia, la divinità. Però agli dei d'Epicuro non incombe il grave còmpito di reggere il mondo, che si regge da sè, con le proprie forze e per le proprie leggi, bensì quello, assai meno molesto, di trascorrere il tempo in una tranquilla e inerte beatitudine:

sancta deum tranquilla pectora pace,
quae placidum degunt aevom vitamque serenam [2].

La provvidenza degli stoici esula dal mondo, e con essa ogni finalità: non soltanto gli dèi non si curano delle umane vicende [3], ma neppure intervengono per indirizzare finalisticamente il corso della natura [4]. Ciò che per gli stoici era stato una prova in favore della provvidenza, diviene ora la massima prova in contrario: la spiegazione del male. Dio, dicono gli epicurei [5], o vuol togliere i mali e non può, o può e non vuole, o non vuole e non può, o vuole e può. Nel primo caso, è un dio inetto, nel secondo, malvagio, nel terzo, l'uno e l'altro insieme. Ma se vuole e può, ciò che solo conviene all'idea divina, donde

---

(1) Non solo tutte le sensazioni, ma anche tutte le φαντασίαι sono vere; ma non tutte le δόξαι son tali. Son vere quelle soltanto che sono testimoniate (ἐπιμαρτυρούμεναι) dall'ἐνάργεια. In Sext., *Math.*, viii, 105; Tertull., *De an.*, 17, ecc., si ritrovano le note della scienza platonica trasferite in quella epicurea.

(2) Lucret., ii, 1093.

(3) Sen., *De benef.*, iv, 4, 1.

(4) Lactant., *Divin. instit.*, 17, 16.

(5) Lactant., *De ira dei*, 13, 19.

provengono allora i mali? e perchè non li toglie veramente?

Con la provvidenza si risolve la mantica, tra il riso e lo scherno degli epicurei [1].

3. L'ETICA EPICUREA. — Da una introduzione così schiettamente materialistica, è lecito attendersi una intuizione morale egualmente materialistica. E in realtà, l'etica epicurea esordisce col più crasso materialismo: principio e radice di ogni bene è il piacere del ventre (ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή) [2]. Tuttavia, questa non è che una frase ad effetto, lanciata quasi per ischerno alla dignità della filosofia. La sostanza dell'edonismo epicureo è in realtà ben diversa. Epicuro dà al piacere il massimo valore morale, ma per lui il piacere, a differenza dei cinici, non consiste nel movimento, nell'immediatezza sensibile, nella pura positività, bensì nella valutazione concettuale dei diversi godimenti, ed è pertanto positivo e negativo insieme [3]. Sta qui il carattere socratico dell'epicureismo: non ogni piacere è da ricercare egualmente, ma è necessaria una scelta, che ha per suo criterio la ragione. Questa ci suggerisce di preferire i tranquilli piaceri dello spirito agl'impetuosi piaceri del corpo, di rinunziare ai piaceri quando ci son fonte di dolori, anzi di scegliere talvolta i dolori che possono procurarci dei beni; in generale, di contentarci del poco, senza inseguire vane chimere [4].

Cosicchè il vero fine della vita non è il piacere immediato, bensì quell'ἡδονὴ καταστηματική (stabile),

(1) Cic., *De nat. deor.*, II, 65, 162.
(2) *Fr.* 409, p. 278, 10 Usen.
(3) Diog., X, 136.
(4) *Ep.*, III, 129, 63, 6; *fr.* 473, p. 302, 24.

che è piacere trasfigurato nel concetto dei rapporti tra i singoli piaceri, epperò abbassato da fine a mezzo di un fine che lo trascende, e che consiste nella vita beata, tranquilla, sçevra da inquietudine.

Donde, una inaspettata conversione nel segno e nel valore del piacere: positivo all'inizio; indi positivo e negativo insieme; infine, puramente negativo. In effetti, nella positività del piacere v'è la fonte del dolore: v'è quello squilibrio delle forze spirituali che nuoce alla tranquillità della vita, quel desiderio sempre rinascente da ciascun atto, che travolge l'anima in un insano movimento, quella dispersione di energie, che lascia un senso di aridità e di vuoto. Vero piacere è invece il piacere negativo che consiste nell'assenza del dolore, tanto fisico quanto morale: nel μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα, μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν (1). Quindi, non altrimenti dagli stoici, gli epicurei ricercano l'autarchia dello spirito, e la trovano nell'atarassia e nell'aponia; l'affermazione della soggettività ha, ancora per essi, un significato negativo.

Ma, di fronte alla rigidezza e all'autonomia della morale stoica, si sente nell'epicureismo una più scarsa tensione della forza centrale della soggettività, e un inizio di eteronomia nelle direttive della condotta morale. La virtù non è più ricercata per se medesima, ma come una medicina per la salute (2). L'ingiustizia non è un male per sè, ma per la paura che genera; la condizione del giusto è preferibile a quella dell'ingiusto, per l'assenza dell'inquietudine (3).

---

(1) *Ep.*, III, 131, 61, 9.
(2) Diog., X, 120.
(3) Epic., *Sententiae selectae*, XVII, p. 75; XXXIV, p. 79.

Contro il pensiero e la paura della morte, convergono gli sforzi dell'etica epicurea. Non bisogna temere la morte: ogni bene e ogni male sono nella sensazione, e la morte è privazione della sensazione (1). Il pensiero della morte non è mai qualcosa che ci concerne da vicino, perchè, quando noi siamo, la morte non è; e quando essa è, noi non siamo più. Dunque, quel pensiero non vale nè contro i viventi, nè contro i morti. Il saggio non temerà il non-vivere, nè avrà a vile la vita; così cercherà di vivere non lungamente, ma dolcemente (2). Per conseguenza, gli epicurei non ammettono il suicidio, sembrando ad essi suprema demenza il costringersi alla morte per timore della morte (3).

Una nuova e più grave attenuazione dello stoicismo si osserva nel pensiero politico degli epicurei. Ogni umana società è negata: οὐκ ἔστι φυσικὴ κοινωνία (4), ma ciascuno pensa a se medesimo (5). Le leggi sono opera dei saggi, non perchè non commettano l'ingiustizia, ma perchè non la subiscano (6). L'indifferenza stoica verso la vita pubblica diviene un obbligo di non parteciparvi: *Epicurus ait: non accedet ad rempublicam sapiens, nisi quid intervenerit. Zenon ait: accedet ad rempublicam, nisi quid impedierit. Alter otium ex proposito petit, alter ex causa* (7). Così la politica epicurea ha per fine l'assenteismo politico, come la rettorica la negazione della rettorica (8).

---

(1) *Ep.*, III, 124, 60, 15 segg.
(2) Ibid., 125, p. 61, 5 segg.
(3) *Fr.*, 497, p. 310, 1.
(4) ARRIANUS, *Epict. diss.*, II, 20, 6.
(5) LACTANT., *Divin. instit.*, III, 17, 42.
(6) *Fr.* 5[illegible]0, p. 320, 27.
(7) SENEC., *De otio*, 3, 2.
(8) PLUT., *Adv. Colot.*, 3, p. 1127 a.

Questa aperta negazione della vita sociale è un momento assai significativo nella storia del pensiero. Essa è il riconoscimento schietto e brutale, che nessuna idea nuova forma il contenuto del cosmopolitismo ellenistico, che anzi, per la sua astrattezza, si converte nel proprio opposto, nell'estremo individualismo. Nessun'altra ragione dànno gli epicurei del loro astensionismo dalla vita sociale, se non il turbamento e l'inquietudine ch'essa arreca alla vita dell'individuo. Il dramma del pensiero e della coscienza stoica è cessato: resta l'atarassia, senza lo sforzo della negazione, ma soltanto come un sottrarsi furtivamente alla pena dell'affermazione. Il motto della vita è il: λάθε βιώσας, *latenter vivendo*. E con lo Stato, Epicuro abbatte ciò che lo stoicismo aveva lasciato come ultima consolazione al saggio, la famiglia, che pur rientra nello spirito di un moderato individualismo.

Malgrado la convergenza finale dell'epicureismo verso l'indirizzo stoico, pure quanta differenza di forza e di nobiltà separa l'uno e l'altro! L'assenteismo dello stoico dalla vita ha ancora il valore di una partecipazione: egli si sottrae a un dramma, ma per crearne un altro, nell'intimo della sua coscienza. Nell'assenteismo dell'epicureo invece si sente tutta la passività e l'indifferenza del suo atteggiamento: egli guarda l'affermarsi degli altri, lo sforzo ansioso del mondo per vivere, pago che tutto ciò non turbi la serenità del suo spirito, anzi lieto di essere immune dal dolore e dal lavoro degli altri. Come dice Lucrezio nei notissimi versi:

Suave mari magno, turbantibus aequora ventis
E terra magnum alterius spectare laborem.
Non quia vexari quemquam est iucunda voluptas,
Sed quibus ipse malis careo, quia cernere suave est.

Ecco i nuovi spettatori della vita, ma quanto diversi dagli antichi! Un Platone, un Aristotile, nel riporre il sommo fine della sapienza nella contemplazione, sentivano con ciò di partecipare alla divinità dell'universo, sentivano nella visione il trasumanarsi dello spirito in Dio. E la visione pertanto non era indifferenza, ma slancio dell'anima, commozione, entusiasmo, era l'imperfetta adeguazione della creatura al creatore, e come una grande nostalgia dell'azione. In questi decadenti, invece, la vita è spettacolo a un vano e ozioso egoismo; l'azione è svalutata e degradata: meglio il vederla fare che il farla, ecco il monito di questa infingarda saggezza. Non è l'estrema abdicazione di ogni forza e dignità dello spirito?

E il tema del piacere, dopo le vive e armoniche variazioni del periodo classico, si chiude con un motivo di stanchezza e di nausea. Non più la ricca, positiva esplicazione delle facoltà e degl'impulsi dell'anima, non più il sennato contemperamento delle passioni che persuadeva a Socrate l'ora gioconda del *Convito*; ma l'amarezza ch'è in fondo al piacere goduto, il timore dell'amarezza ch'è nel pensiero del piacere da godere, la delusione che consiglia la rinunzia. La riflessione non è più la forza di questo piacere, non è, come per l'antico, la sua legittimazione di fronte alla realtà razionale; ma è la stessa amarezza del piacere, è il pensiero della sua vanità. Il socratismo sta nella filosofia epicurea non come forza viva, ma quasi come un castigo, come la pena di Tantalo.

L'epicureismo è, in fondo, una filosofia triste e pessimistica. Gli epicurei, uomini senza Dio, senza patria, senza famiglia, non sono dei gaudenti, non sono, nella stessa valutazione degli antichi, gli espo-

nenti di una umanità felice. Essi non realizzano quella felicità che si proponevano di realizzare, e neppure riescono a dare, come gli stoici, un significato di nobiltà e di decoro alla loro rinunzia. In essa infatti non sta la loro forza, ma la crisi finale della loro impotenza. Resta, al di là della rinunzia, il desiderio vano di quello a cui son costretti a rinunziare. Vorremo noi chiamare virtuosa questa condotta? anzi, è la contraffazione della virtù, che coincide con la virtù nel risultato apparente, e profondamente ne discorda nel suo motivo.

Contro gli epicurei insorse, con parole di disprezzo e di biasimo, il pensiero dell'antichità, da Cicerone a Plutarco. Seneca, che pur molta stima professa per Epicuro, non si astiene tuttavia dal dire, in uno slancio di sincerità: *non de ea philosophia loquor, quae civem extra patriam posuit, extra mundum deos, quae virtutem donavit voluptati* (1). E così dicendo compendia, in pochi e vivi tratti, tutto l'epicureismo.

---

(1) Sen., *Ep.*, 90, 35.

IX

SCETTICISMO ED ECLETTISMO

GLI STOICI ROMANI.

1. Introduzione allo scetticismo. — Con la filosofia degli stoici si apre la crisi del pensiero greco. È scossa la fiducia del pensiero in se medesimo e nella possibilità del suo adeguamento all'oggetto ideale del sapere; ma non ancora la credenza nella realtà di quell'oggetto. Anzi, ciò che ad esso tiene unito, e quasi sospeso, lo spirito, è appunto la credenza, la fede: un atto di volontaria e libera adesione ripristina, se pure in forma attenuata, quel legame, che la sfiducia nel pensiero aveva spezzato.

Se in effetti noi esaminiamo i rapporti tra la filosofia stoica e la scienza platonico-aristotelica, due punti attraggono la nostra attenzione. Innanzi tutto, il contrasto delle due logiche: l'una che ripone nel senso, o almeno nella sua derivazione immediata (l'assenso), la verità, l'altra nel pensiero. E tuttavia, con mezzi così diversi, identica è la meta: la conquista del sapere oggettivo, la conoscenza della na-

tura qual'è in se stessa. Mai empirismo fu più dommatico che negli stoici; il che gli toglie quel carattere schiettamente soggettivo e critico che appartiene all'empirismo e forma la sua vera originalità. La coerente esplicazione del principio della fantasia catalettica non poteva essere che una fenomenologia della natura, cioè una scienza che gravitasse intorno alle sensazioni e alle percezioni, senza pretendere ad una vera oggettività. E invece gli stoici concepirono una filosofia della natura che, se differisce nei particolari da quella platonica, ne riproduce almeno la tendenza e l'assunto di dar fondo all'universo.

Ma il massiccio edificio della fisica stoica non ha una base adeguata nel pensiero; ciò che lo sorregge è soltanto una fede, una credenza puramente soggettiva, che non ha titoli sufficienti per legittimare la sua pretesa all'oggettività. Lo stesso si può ripetere della fisica epicurea, nella quale l'identico dissidio si ripresenta in un tono meno elevato. Come più forte era l'affermazione della soggettività negli stoici che negli epicurei, così più lungi mirava la loro scienza: ma nei due casi, tanto la συγκατάθεσις che l'ἐνάργεια tendevano ad esorbitare dai limiti della soggettività da cui si originavano, per conquistare la realtà oggettiva.

Cosicchè l'oggettivismo in queste due filosofie appare legato a un tenuissimo filo. Non è più un pensiero vivo, che contiene in sè la propria intrinseca legittimazione, ma ha il valore di una fede, irrazionale nel suo principio, eppure razionale nella sua pretesa. E basterà che uno sviluppo nel senso stesso indicato dal pensiero stoico ed epicureo mostri l'impossibilità di derivare dal soggetto qualcosa di diverso da esso, perchè si compia il distacco di tutta la costruzione oggettivistica dalla nuova filosofia.

È questa l'opera dello scetticismo. Il suo punto di mira non è tanto la scienza platonico-aristotelica, quanto la scienza stoica, per ciò che si congiunge a quella. Come l'antico scetticismo sofistico assaliva una forma storicamente determinata di scienza, la fisica presocratica, similmente il nuovo scetticismo ha un campo del pari circoscritto e individuato. Il pensiero scettico ha sempre una particolare funzione storica: di rivelare cioè una crisi maturata nell'àmbito di alcune premesse, e con ciò portarle alla loro naturale dissoluzione.

Così circoscritto il còmpito dello scetticismo, è facile comprendere che esso, se ebbe buon gioco contro il pensiero stoico, non toccò quasi minimamente la filosofia platonica ed aristotelica, e riuscì soltanto a metterla da parte, nella piena integrità del suo contenuto speculativo. Il pensiero greco non giunse mai alla critica dei suoi massimi rappresentanti, Platone ed Aristotile: questo è il grande còmpito della filosofia medievale e moderna.

Ciò che caratterizza lo scetticismo greco di questo periodo, è il significato della negazione di cui è apportatore, col veicolo della soggettività. Anche gli stoici avevano negato, ma della negazione essi avevano fatto un'affermazione potente, che creava tutta la novità e originalità del loro atteggiamento morale. La negazione scettica è invece affetta da quella indifferenza, che gli stoici avevano riposta soltanto là dove non erano implicati gl'interessi più vitali dello spirito. Negli stoici, attraverso le negazioni si faceva strada un criterio positivo di vita; negli scettici invece, si dimostra l'assenza di ogni criterio: la saggezza consiste nell'astenersi da ogni giudizio, nella distruzione totale di ogni valore positivo della vita.

Tale carattere ci può valere ancora a contraddi-

stinguere nettamente i nuovi scettici dagli antichi sofisti. Questi ultimi, dalla equivalenza del vero e del falso, del bene e del male, traevano motivo per affermar se stessi, nella realtà dei loro interessi soggettivi, ed esplicavano pertanto un'attività irrequieta e molteplice. Nei nuovi scettici invece, la positività inerente al soggettivismo è scomparsa, e non resta che la mera inerzia del pensiero e l'assenteismo dalla vita, cioè una riflessione involutrice e corroditrice, che assai contrasta con la primitiva immediatezza dei sofisti.

2. Lo scetticismo. — Due scuole convergono in questa intuizione della vita: la scuola di Pirrone e l'Accademia, con Arcesilao e con Carneade.

Poco si conosce di Pirrone. Nato in Elide, visse sul principio del III secolo a. C. Egli attinse il motivo della sua scepsi non solo dalla dialettica megarica e dalla dottrina cinica, ma ancora, attraverso Anassarco, dalla filosofia democritea. Vari nomi prese la sua scuola (1), dei quali prevalse quello di scuola scettica, il qual nome venne così ad assumere un significato diverso dall'etimologico. Seguace di Pirrone fu Timone, uomo d'ingegno acuto a percepire, pronto ad irridere, come ricorda Diogene (2). Dopo di lui, la scuola si spense, ma i motivi del pirronismo risorsero più tardi, in Enesidemo e in Sesto Empirico.

Noi conosciamo più i risultati che il processo della scepsi di Pirrone. Egli riunì molte tesi di filosofi e

---

(1) I seguaci di Pirrone furono detti ἀπορητικοί, σκεπτικοί, ἐφεκτικοί, ζητητικοί. Ζητετικοί, da ζητεῖν τὴν ἀλήθειαν; σκεπτικοί dall'attività dello σκέπτεσθαι; ἐφεκτικοί dal πάθος che segue lo ζητεῖν, cioè l'ἐποχή, la sospensione del giudizio; ἀπορητικοί dall'ἀπορεῖν. Diog., IX, 70. Anche Sext., *Pyrr. Hypotyp.*, I, 7.

(2) Diog. IX 113.

scrisse in confutazione di ciascuna un'antitesi [1]. Nulla riconobbe come vero, nè dei sentiti, nè dei pensati; fluida (ῥευστήν) chiamò la sostanza delle cose, mutevole e mai identica a sè [2]. Donde, la conseguenza eraclitea, che noi conosciamo soltanto come le cose appaiono e mai come sono [3]. Μόνα δὲ τὰ πάθη γιγνώσκομεν [4]: noi non siamo in contatto che coi nostri stati soggettivi, senza rapporto con la realtà in sè.

Questo estremo soggettivismo si ritorce sopra se medesimo: poichè il soggetto non può uscire dai proprii confini, il solo atteggiamento mentale che gli sia consono è l'ἐποχή, la sospensione del giudizio. Al contrario, gli ripugna il criterio positivo dell'assenso ammesso dagli stoici; infatti, se non v'è altra fonte di conoscenza che il senso, e tra due sensazioni opposte non v'è nulla che decida (e chi mai deciderebbe: il senso stesso?), il criterio della συγκατάθεσις esorbita dall'uso legittimo dei mezzi conoscitivi di cui l'uomo dispone. E pertanto alla κατάληψις gli scettici contrappongono l'ἀκαταληψία, l'incomprensibilità delle cose, la quale implica, nel soggetto, la sospensione del giudizio, l'ἐποχή. Che, se poi al criterio degli stoici si vuol dare un valore sopraordinato alla certezza dei sensi, e cioè un valore razionale e mentale, si ripresenta sotto un aspetto nuovo la stessa incongruenza già osservata: qual è mai il terzo che decide tra i sensi e la ragione? Epperò, Timone irride l'idea di coloro che pretendono ammettere l'autorità dei sensi col beneplacito del pensiero [5].

---

(1) Epiphan., *Adv. haeres.*, III, 18, p. 591 D.
(2) Hippol., *Philosophumenon*, 23, 1-2, p. 572 D.
(3) Diog., IX, 104.
(4) Ibid., IX, 103.
(5) Ibid., IX, 114.

Alle due convergenti negazioni teoretiche, l'ἐποχή e l'ἀκαταληψία, fa riscontro, nel campo della pratica, una terza negazione: l'ἀταραξία, l'impassibilità del saggio, propugnata da Pirrone anche prima che da Epicuro (1). Questa conseguenza morale nasce direttamente dallo scetticismo scientifico: perchè, se noi dobbiamo sospendere il giudizio sulle cose, dobbiamo anche rinunziare ad ogni movimento verso di esse. E all'ἐποχή tien dietro la felicità, come l'ombra al corpo. Chi si trattiene da ogni affermazione sull'essenza delle cose, e specialmente lascia cadere la concezione fallace che alcune di esse siano buone, altre cattive, quegli non è affetto da saccente irrequietezza, da immaginazione orgogliosa, da dommatismo etico, ed è pertanto felice (2).

Noi ritroviamo qui, dunque, il tema fondamentale dello spirito greco: l'eudemonismo, ma riconquistato attraverso la negazione di quegli stessi valori che agli antichi erano apparsi i mezzi migliori per procacciarlo. La felicità non è più nel sapere, e neanche, come per Epicuro, mediante il sapere, che rimuove le fallacie della superstizione, ma nel negare al sapere ogni significato positivo ed affermativo. E tuttavia, attraverso la negazione, vive ancora il vecchio intellettualismo, nell'accanimento stesso della critica contro le argomentazioni dei dommatici, per cui gli scettici continuano a nutrirsi di quella scienza che pur vorrebbero allontanare da sè.

Vedute molto affini al pirronismo professa l'Accademia (3) con Arcesilao di Pitane nell'Eolia (316/5 —

(1) Ibid., IX, 64, 69.

(2) Tim., fr. 1, 9, 67, 70.

(3) L'Accademia platonica è, nelle fonti, suddivisa in vari periodi. La più antica Accademia è quella di Platone e dei suoi immediati se-

241/0), e, un secolo più tardi, con Carneade di Cirene (214/3 — 129/8).

L'Accademia, che già con Senocrate aveva alquanto deviato dall'indirizzo speculativo del maestro, con Arcesilao se ne distacca completamente e segue la corrente dei tempi. Tuttavia i nuovi accademici non dichiarano espressamente questo distacco, ma cercano di conservare almeno un'apparenza esteriore di continuità nelle tradizioni della scuola. Lo scetticismo non trova forse la sua giustificazione nell'opera stessa di Platone? non è egli un dubitatore (ἀπορητικός) (1)? Sfugge agli scettici il valore costruttivo del dubbio platonico; o almeno, essi son paghi della coincidenza puramente estrinseca e nominale, che giustifica innanzi al pubblico il loro nome di Accademici.

Tuttavia, c'è in Arcesilao qualcosa che ricorda più da vicino la dottrina platonica: ed è il modo stesso di porre il problema della filosofia, come problema scientifico, nettamente separato dal dominio dell'opinione. Secondo lo spirito della filosofia platonica, Arcesilao nega ogni valore all'opinione volgare (2): se qualcosa è degno dell'aspirazione del saggio, questo non può essere che la scienza. Malauguratamente, la scienza è irraggiungibile: all'uomo è preclusa ogni conoscenza vera delle cose. Il criterio degli stoici non vale a squarciare il velo che ci occulta la realtà in se medesima; esso non aggiunge nulla al contenuto del sapere, e quindi la-

---

guaci; 2ª e media quella di Arcesilao; 3ª e nuova quella di Carneade e di Clitomaco. Altri ne aggiungono una 4ª, di Filone e Carmida. Ed altri ancora una 5ª, di Antioco (Sext., *Pyrr. Hypot.*, I, 220 segg.). Qui ci occupiamo soltanto di Arcesilao e di Carneade; degli altri, in seguito.

(1) Sext., ibid., I, 221; v. anche Cic., *Ac. Post.*, I, 12.

(2) Sext., *Math.*, VII, 157; Cic., *Ac. Pr.*, II, 18.

scia intatto il dilemma: o una scienza che ci trascende, o un'opinione che è inferiore a noi. E il saggio non può che rifiutare ambo i termini dell'alternativa, non volendo abbandonarsi alla corrente dell'opinione, non potendo mirare alla certezza della scienza. Il suo contegno pertanto si compendia nell'ἐποχή e nell'ἀταραξία, che hanno per lui il valore di un fine e di un bene; mentre l'assenso e la fede son per lui un male (1).

Tuttavia, Arcesilao comprende che con termini puramente negativi non si crea una vera condotta di vita: una vita senza un minimo di positività è inconcepibile, innaturale. Quindi, egli riaccoglie, sotto forma attenuata, il criterio degli stoici, con l'ammettere una maniera di regolarsi secondo il probabile (τῷ εὐλόγῳ), che soddisfa alle necessità positive dell'azione (2).

Questo significato probabilistico dello scetticismo si ritrova, più accentuato, un secolo più tardi, in Carneade di Cirene, che, insieme con le opere dell'Accademia, aveva accuratamente studiato anche quelle dello stoicismo. Da esse egli aveva dovuto venire a conoscenza delle critiche che il dommatismo contrapponeva alla scepsi di Arcesilao: che il trattenere l'assenso non è umano, anzi è contrario alla natura; che senza adesione l'azione è impossibile; che quindi lo scetticismo esclude qualunque condotta della vita.

Carneade è convinto che v'è un minimo di ragionevolezza in queste critiche, e concede agli avversari, come già Arcesilao, la necessità di un criterio positivo, non solamente di valore pratico, ma

(1) Sext., *Pyrr. Hypot.*, I, 232 segg.
(2) Sext., *Math.*, VII, 158.

anche di qualche valore teoretico. Soltanto, egli persiste nel negare il criterio degli stoici, troppo dommaticamente assertivo. La verità ultima delle cose è inattingibile dalla fantasia catalettica, intesa come quella che è impressionata e scolpita da ciò che esiste e conforme a ciò che esiste. Una tale corrispondenza non si può logicamente concedere, perchè ciò ch'è guardato dalla fantasia può anche non esistere, e l'assenso può essere, come la pratica dimostra, attribuito spesso a rappresentazioni false. Nei sogni, per esempio, si danno impressioni reali, in rapporto ad oggetti inesistenti: in base a qual segno si può dunque distinguere la fantasia catalettica dall'acatalettica, se l'una e l'altra portano egualmente con sè quella forza di convinzione che gli stoici vorrebbero attribuire alla prima solamente? (1). Insomma, se si muove dalla pura soggettività, non si possono accampare delle pretese decisive nel dominio dell'oggetto.

Quel che soltanto si può fare è di organizzare i proprii contenuti rappresentativi in modo che si adeguino il più ch'è possibile agli oggetti, e che, se non conquistano l'inattingibile verità, producano almeno una verosimiglianza sempre più convincente. Poichè tra la fantasia acatalettica e la fantasia catalettica manca una divisione netta e recisa, ma c'è tuttavia il convincimento che non tutte le fantasie abbiano un egual valore, si tratta di distribuire in diversi gradi di probabilità quella certezza che non si può concentrare esclusivamente sopra una sola di esse.

Per Carneade v'è dunque una serie di gradi, che s'inizia dallo stadio più semplice della rappresentazione isolata, che ha per sè un minimo di credibi-

(1) Sext., *Math.*, vii, 402 segg.

lità e di evidenza; e procede quindi agli stadi più alti e complessi, dove la singola rappresentazione si connette con le altre e vien rafforzata da esse; finchè il massimo grado della probabilità è raggiunto, dove tutte le condizioni, in cui questo nesso sistematico si dà, sono accuratamente verificate, e l'apparire della rappresentazione è controllato in rapporto alla sanità degli organi, alla normalità del mezzo, ecc. (1).

Carneade trae così alle estreme conseguenze logiche il soggettivismo degli stoici, rimovendo quella esorbitante costruzione che essi avevano preteso fondarvi sopra. Ma il probabilismo, benchè pago di una fede soggettiva fondata sui rapporti dei fenomeni, non è perciò, meno dello stoicismo da cui si origina, legato all'antica scienza dell'oggetto. Il verosimile richiama il vero, se pur non riconosce di potervisi compiutamente adeguare. La scienza platonica è tuttora viva nel pensiero dei nuovi scettici, è ancora per essi il modello della perfezione filosofica; e la loro negazione non la tocca nel suo contenuto, bensì nei mezzi soggettivi con cui può realizzarsi nell'uomo. Persiste l'antico amore platonico delle idee, che negli stoici era divenuto un amore disperato, negli scettici diviene un amore nostalgico e senza più speranze. L'oggetto trascendente del sapere, che Platone aveva conquistato in uno slancio di entusiasmo, si allontana dagli sguardi, lasciando negli animi il vuoto del suo vano desiderio. La scienza ritorna a Dio da cui s'era per un momento partita per comunicarsi agli uomini. La tristezza del distacco si esprime sulle parole di Arcesilao: Dio solo conosce la verità, che all'uomo è preclusa (2).

---

(1) Sext., *Math.*, vii, 166 segg.
(2) Epiph., *Adv. haeres.*, iii, 29 (D. 592).

Gli stoici avevano fuso insieme Dio e il mondo, nel loro panteismo fisico; anche più strettamente Dio e l'uomo, nell'etica, adeguando la virtù umana a quella divina. Contro queste assunzioni, Carneade volge tutto l'acume della sua critica, che fruttificherà più al teismo mistico dell'età seguente che non allo scetticismo ateo dei contemporanei. Che cosa è quella divinità degli stoici, insieme corporea, vivente, eterna, razionale? Ciò ch'è vivente, dice Carneade, non può essere eterno, e tanto meno ciò ch'è corporeo. Inoltre, se si pone Dio come vivente, bisognerà attribuirgli anche la sensibilità e tutte le passioni degli esseri organici. Ma neppure la ragione o la virtù può essergli assegnata: quella, perchè serve a concludere dal noto all'ignoto, mentre a Dio nulla è ignoto; questa perchè appartiene solo agli esseri imperfetti e giova a correggere e vincere la loro imperfezione; ciò che non può dirsi di Dio [1]. Siffatte critiche non hanno nulla di ateistico; esse anzi preparano la nuova teologia mistica, che predica della divinità soltanto determinazioni negative, e ne fa un'essenza inconcepibile e inesprimibile, a cui non si può adeguare che il rapimento dell'estasi. In Carneade manca certamente questo momento positivo della negazione, come manca in generale a tutti gli scettici; ma non sono perciò meno importanti le loro critiche contro la comune teologia, che nel prossimo periodo di fervore religioso saranno il tramite di una nuova e più alta intuizione teistica.

3. L'ECLETTISMO. — Come acutamente nota lo Zeller, il *nè- nè-* degli scettici, in quanto esprime l'equi-

---

(1) CIC., *de nat. deor.*, III, 12, 29; 13, 32; 15, 38. SEXT., *Math.*, IX, 138 segg.

valenza negativa di tutte le tesi della scienza di fronte al pensiero, si converte facilmente nell'*e- e-* degli eclettici, che esprime, positivamente, la stessa equivalenza. Se nulla è intrinsecamente vero, tanto vale rifiutare tutte le affermazioni, quanto affermarle tutte con egual titolo. L'eclettismo è una tendenza propria di spiriti decadenti, i quali non hanno più la vera forza dell'affermazione, che è per sua natura inclusiva ed esclusiva, dommatica e critica, conservativa e creativa. Gli eclettici invece non hanno il senso originale dell'affermazione; in essi lo spirito conservativo è scisso dal creativo, la tendenza inclusiva dall'esclusiva, il dommatismo dalla critica. Semplici spettatori di fronte alle affermazioni altrui, essi immaginano di poter conservare ed anzi accrescere la forza di quelle affermazioni col riunirle insieme e conciliarle, senza comprendere che questo lavoro richiede una più intensa attività affermativa, capace di risolvere le antitesi e i conflitti, e d'includerne i termini in un organismo nuovo ed originale.

Il fiorire dell'eclettismo nella Grecia decadente era favorito dalla persistenza delle diverse scuole dell'età classica, ciascuna delle quali poteva offrire un contenuto d'idee già impersonalizzato e svalutato, e quindi atto alle ulteriori manipolazioni del pensiero eclettico. Tra la filosofia platonica, aristotelica e stoica già s'iniziavano così quei compromessi che toglievano a ciascuna la propria fisonomia individuale; e la scomparsa di ciò che formava il loro pensiero centrale e vivente, rendeva tanto più facile la composizione delle singole dottrine nelle loro più minute particolarità. Nell'opera degli eclettici non convergono le grandi linee speculative delle diverse filosofie, ma problemi isolati, come quello dell'ege-

monico, della mantica, dell'ἐκπύρωσις, e così via; donde la fiacca personalità di questo indirizzo, e quindi la difficoltà di ritrarne la fisonomia scialba e incerta.

Tra le scuole che lo professarono, va ricordato in primo luogo la Stoa, che già nelle sue esplicazioni classiche ne portava in sè i germi.

Allo stoicismo di questo periodo, che prende il nome di Media Stoa, appartiene la filosofia di Panezio e del suo scolaro Posidonio. Il primo, nato in Rodi nel 180 a. C., esplicò a Roma parte della sua attività scientifica, ed ebbe largo seguito di amici e scolari, tra i quali si ricordano uomini come Scipione e Lelio. Indi, alla morte di Antipatro, si recò in Atene a dirigere la scuola stoica. Il suo scolaro Posidonio, un sirio di Apamea, esercitò anch'egli grande influenza sulla filosofia romana.

Il criterio positivo dell'eclettismo coincide con quello degli scettici; non più la verità, ma la verosimiglianza viene assunta a principio filosofico, come quella che meglio soddisfa all'esigenza di riunire sopra un fondo neutro una pluralità di dottrine. Allo stoicismo, Posidonio toglie la nota tripartizione della filosofia, secondo la metaforica definizione di Crisippo [1]: ma con gli epicurei egli inizia la speculazione dalla fisica [2]. Quivi accoglie la veduta stoica dell'eternità del mondo, ma le dà un significato prevalentemente aristotelico, negando il ciclo della ἐκπύρωσις [3]. Il mondo non invecchia e non muore; nessun dio lo regge, anzi è fola (φλήναρον) tutto ciò che si dice intorno alla divinità [4]. Questo natura-

(1) Sext., *Math.*, vii, 19.
(2) Diog., vii, 41.
(3) Arii Didymi, *Epit. fr. phys.*, 26 (D. p. 469).
(4) Ephiphan., *Adv. haeres.*, iii, 41.

lismo fisico, nel quale si osservano le tracce dell'epicureismo, è ancora più accentuato in Posidonio, per cui la sostanza e la materia di tutte le cose è ἄποιον e senza forma; aumentano e diminuiscono le qualità, ma la sostanza resta sempre identica [1].

Nella psicologia, Panezio distingue tre parti fondamentali dell'anima: la natura (φύσις), la psiche irrazionale (ἄλογος ψυχή) e l'egemonico (ἡγεμονικόν o λογικόν): la prima è comune agli uomini anche con le piante; la seconda con gli animali; la terza soltanto loro appartiene di proprio. Questo motivo psicologico si dimostrerà fecondo nello stoicismo posteriore (Epitteto, Marco Aurelio), perchè la distinzione di ciò ch'è irrazionale e ciò ch'è razionale nell'anima potrà formare il tema di un'antitesi dei valori morali corrispondenti, e ripristinare in forma nuova l'antico concetto della virtù stoica, intesa come conquista dell'autonomia dello spirito attraverso la lotta contro la tendenza e gl'impulsi irrazionali, che formano il contenuto della ψυχή e della φύσις.

Ma la distinzione dell'ἄλογος ψυχή e del λογικόν non appartiene allo stoicismo classico, che, come vedemmo, giunse per altra via al suo rigorismo morale; essa invece costituisce un motivo essenzialmente platonico, avente le sue radici nel dualismo psicologico del *Fedone*. La sua influenza trascende i confini della scuola stoica, media e nuova, la quale è solamente il veicolo per cui questo importante tema speculativo passa dal platonismo al neoplatonismo [2].

---

(1) Arii Didymi, ibid., 36.

(2) Il motivo platonico della psicologia della Media Stoa si argomenta anche da ciò, che Posidonio riteneva impossibile che da un sol principio potessero dedursi tutti i fatti dell'anima, e credeva con Platone impensabile che la ragione fosse causa dell'irrazionale (Ga-

L'etica della Media Stoa è un'attenuazione eclettica del rigorismo della scuola classica. Il massimo fine della vita è la felicità; il conseguimento di essa si ottiene vivendo conforme alla natura umana. Ma poichè questa comprende due facoltà sostanzialmente diverse, i valori morali si distribuiscono conformemente in due categorie. V'è una virtù perfetta, che appartiene al saggio (κατόρθωμα) e una virtù comune o media (καθῆκον), propria degli altri uomini e che consiste in una copia della prima [1]. Di qui si può facilmente riconoscere che, se l'apprezzamento della virtù vera, conforme a ragione, è identico nello stoicismo antico e medio [2], la più larga sfera che quest'ultimo concede al καθῆκον, al *medium officium*, è l'indizio di un raddolcimento dell'antica severità. In questo risultato è da vedere indubbiamente l'influenza dell'etica aristotelica, la quale contempera armonicamente le varie attività dell'anima. E ad Aristotile, tanto Panezio quanto Posidonio tolgono il concetto che la virtù sia un che di mezzo tra il troppo e il troppo poco, cioè quella μεσότης che tanto ripugnava all'antico stoicismo, e che invece assai bene risponde alla tendenza eclettica della Media Stoa.

Molto affine alla Stoa è l'Accademia platonica, nel I secolo a. C. con Filone e con Antioco. Del primo, Sesto Empirico potè dire che filosofava nell'Accademia secondo il costume stoico [3]; del se-

---

LEX., *De Hipp. et Plat. plac.*, IV, 3, p 377). Panezio chiamò Platone l'Omero della filosofia; tuttavia non sottoscrisse alla tesi dell'immortalità dell'anima, pensando che tutto ciò che nasce è necessario che perisca; e similmente tutto ciò che è suscettibile di malattia (CIC., *Tusc. disp.*, I, 32).

(1) CIC., *De off.*, I, 15, 46; III. 3, 13; 4, 16.

(2 CLEM., *Strom.*, II, 21.

(3) SEXT., *Pyrr.*, I, 235.

condo potè affermare Cicerone che, salvo poche mutazioni, egli era *germanissimus stoicus* (1). Tuttavia questa affinità esiste molto più con la media che non con l'antica Stoa.

Filone tessalo si rifugiò a Roma durante la guerra mitridatica, e vi godè grande considerazione. Da Arcesilao e da Carneade egli attinse il motivo scettico della sua dottrina, e, contro il suo scolaro Antioco, che gli rimproverò d'aver deviato dall'indirizzo platonico, sostenne che la scepsi non negava già la conoscenza platonica delle cose in sè (2), ma solo il criterio degli stoici. E in effetti, egli si limita a ripristinare le vecchie critiche degli accademici alla fantasia catalettica dello stoicismo (3). Ma da Carneade si discosta nella concezione del criterio positivo della verità, che per lui non è la verosimiglianza, ma l'evidenza.

Più grande è ancora il distacco dallo scetticismo in Antioco, che pure ne fu per un certo tempo fautore, ma se ne ricredè, volendo ritornare a Platone. Tuttavia, se egli si dimostra abile nel combattere le degenerazioni del platonismo, e particolarmente il concetto accademico della verosimiglianza — il quale presuppone quello della verità che vorrebbe sostituire —; non ha poi tanta forza speculativa da poter penetrare nello spirito della filosofia platonica, e riesce a un eclettismo che riassume in sè i motivi di diverse filosofie. Così nell'etica, egli viene a un compromesso di motivi stoici con motivi platonici e peripatetici: accoglie il concetto zenoniano della virtù, ma nega l'eguaglianza di tutti i peccati e l'estrema

(1) Cic., *Ac. Pr.*, II, 33.
(2) Cic., *Acad.*, II, 4, 12.
(3) Sext., ibid.; Cic., *Acad. Pr.*, II, 6.

antitesi del bene e del male, ammettendo, fuori della virtù e del vizio, altri beni ed altri mali [1]. E principalmente fa consistere il massimo bene morale non soltanto nella perfezione dello spirito, ma ancora in quella del corpo [2], attribuendo così coi peripatetici un valore all'esteriorità, rigidamente negato dagli stoici.

In queste sue diminuite espressioni eclettiche, la filosofia greca fa il suo ingresso nel mondo latino.

4. La filosofia greca a Roma. — La maggiore conquista dell'ellenismo è Roma, la conquistatrice non già della Grecia, ormai già spenta, ma dell'Acaia. Tuttavia, la civiltà ellenistica non si rispecchia nel pensiero romano che nei suoi elementi negativi e dissolvitori, senza dar luogo a nessun rinnovamento fecondo d'idee. Ciò che si osserva nei frequenti rapporti mentali tra e i greci e i romani, a cominciare dal II secolo a. C., non è che il sorgere di un fatto di mera cultura, assai più notevole in estensione che in profondità. Uno spirito curioso di novità, un bisogno di raffinatezze intellettuali, un desiderio di eccellere nella loro patria, forti delle armi somministrate dai creatori della dialettica, e non già un'esigenza intima e mentale, spingeva i giovani romani a ricercare i più celebrati maestri di filosofia e di rettorica in Atene e in Rodi. Gli studi filosofici a Roma, fin dal primo apparire, trovarono già il loro posto assegnato nelle categorie dello spirito latino: la loro sfera fu quella dell'*otium*, non quella dei *negotia*, ed ebbero pertanto un valore solamente sussidiario rispetto alle cure più essenziali della vita.

(1) Cic., *Acad. Pr.*, II, 33.
(2) Cic., *De fin.*, V, 13, 37.

La subordinazione delle teorie alla pratica forma l'aspetto più caratteristico del pensiero romano, e la ragione precipua della rifioritura dello stoicismo, che esso seppe suscitare.

Tuttavia, la pratica non è, nella sua essenza, altro che pensiero: un pensiero che non si sviluppa in sistemi, ma s'incarna nelle istituzioni e negli organismi viventi della storia. E il grande pensiero romano sta appunto nella pratica, che tramandò ai posteri le due idee mondiali del diritto e del cristianesimo, valori eminentemente prammatici. Sta qui il suo significato originale e fecondo, la cui considerazione però trascende i limiti della filosofia greca ed appartiene alle epoche posteriori della storia (1). Intorno a questo nucleo vivo della pratica, l'ideologia degli epigoni greci si stratifica come alcunchè di amorfo e inconsistente. Una grande civiltà come la romana non può compendiarsi nel pensiero di qualche eclettico e di qualche stoico: Cicerone, si è giustamente detto, è, come pensatore, inferiore alla realtà romana; e lo stoicismo, si può aggiungere, a cui si è attribuito il merito di essere stato lo spirito informatore del diritto romano, non ne rappresenta invece che un aspetto puramente negativo, e gli cede di gran lunga nella sua realtà effettuale e positiva.

La filosofia latina che noi qui esamineremo, non esprime dunque che un momento affatto irrilevante della romanità, il quale rientra nel processo dissolutivo della mentalità ellenistica. Se ne togli lo stoicismo, a cui conferiscono una qualche originalità le peculiari condizioni di vita nel periodo cesareo, nessuna posizione mentale assume nella filosofia romana una fisonomia propria e definita, nessun atteggiamento

(1) V. la mia *Filosofia del Cristianesimo*, vol. I, cap. I.

ha un carattere spontaneo ed autonomo. Non altro invece si osserva che il prolungarsi di quel periodo di decadenza mentale che si era iniziato nella Grecia: le fonti della filosofia latina non sono da ricercar lontano, nella speculazione classica, ma in ciò che di essa sopravvive nelle scuole dei II e del I secolo a. C. Il che riafferma il carattere meramente culturale dell'interesse filosofico dei romani, paghi di ciò che la moda somministrava loro da Atene o da Rodi, e incapaci a rifare per loro conto tutto il cammino della filosofia.

Il movimento letterario ellenistico s'iniziò a Roma nel II secolo a. C., e, come ogni novità, ebbe degli avversari negli spiriti più rigidamente conservatori, e dei fautori negli spiriti più liberali e aperti alle correnti della civiltà. Tra questi ultimi, si ricordano personalità eminenti, come Scipione l'Africano, Tito Quinzio Flaminio, Emilio Paolo, che si dedicarono con amore alle lettere greche. Intorno al 161 a. C., un senatoconsulto proibì il soggiorno in Roma a filosofi e a retori: fu l'ultima vittoria dei conservatori, degli uomini di vecchio stampo, che intuivano l'imminente pericolo della dissoluzione nella vita romana, e nella loro ingenua rozzezza l'attribuivano alle influenze della cultura ellenica. Il senatoconsulto fu ben presto dimenticato: a poco a poco i più cospicui giovani romani ricominciarono ad affluire nelle scuole di Atene e di Rodi, e d'altra parte tornarono a riversarsi in Roma i maestri dei diversi indirizzi allora fiorenti, attratti, come gli antichi sofisti, dalla buona preda. Così apparve in Roma l'epicureismo e vi ebbe, immeritata gloria, il suo grande poeta in Lucrezio, la cui magnifica vena ne fu purtroppo mortificata. L'Accademia fece impeto sugli attoniti romani con Carneade; la Stoa, nei suoi eclettici rappresentanti,

Panezio e Posidonio, li attrasse a soddisfare alle loro modeste esigenze mentali. L'eclettismo era quella vernice di cultura filosofica che meglio si confaceva ad uomini nuovi agli studi, pei quali teatro della filosofia era la Grecia e non il proprio spirito. Epperò fu tanto più ad essi gradito il vedere come nell'eclettismo convergeva con la Stoa la scuola peripatetica, e principalmente la più recente Accademia, con Filone ed Antioco. Il miscuglio dei vari temi speculativi non era così neppure un lavoro da compiere, ma un lavoro già compiuto e approntato. Non occorreva che tradurre in latino, e questo còmpito fu assunto da Cicerone negli ultimi anni della sua vita.

Con rara modestia egli riconosce questa sua attribuzione di traduttore. Il suo intento non è che *illustrare literis latinis* l'antica filosofia iniziata da Socrate [1]; quel che v'è di più nel latino *illustrare*, rispetto all'italiano *tradurre*, non è che il contributo della verbosa facondia ciceroniana.

Un simile còmpito non poteva essere condotto a termine che con un criterio filosofico di egual portata, senza pretesa di rigore scientifico; ed all'uopo benignamente soccorreva il criterio logico degli accademici: la verosimiglianza, che nell'amplificazione ciceroniana si esprime come: *quod aut verum sit aut ad id quod proxime accedat.*

Ma la verosimiglianza ha per Cicerone una portata ben diversa che per Carneade. Quest'ultimo se ne serviva come di un'arma contro i dommatici, e, criticando la loro pretesa di conquistare la piena oggettività del vero, dava alla scienza il còmpito più modesto di connettere empiricamente i dati della

(1) *Ac. Post.*, I, 2.

rappresentazione. Per Cicerone invece, la verosimiglianza non è più un canone scientifico che presieda ad un autonomo filosofare, bensì un canone storico, per scegliere ed aggruppare i dommi delle altrui filosofie. Cosicchè attraverso questo largo crivello passano nei suoi libri le principali dottrine comprese negli antichi e nei nuovi sistemi, tutte insieme apparentate da una comune verosimiglianza.

Di qui il grande valore storico dell'opera di Cicerone, indipendente affatto dalla sua personalità mentale, ma quale salvatore e depositario di un ricchissimo contenuto scientifico, che per lungo tempo è stato accessibile alla riflessione dei pensatori solo pel tramite suo. Anzi, di alcuni periodi della storia del pensiero, di cui sono stati perduti i documenti originali, egli è ancor oggi per noi uno dei principali informatori.

Con gli stoici, Cicerone antepone la pratica alla teoria: *agere considerate* val per lui più che *cogitare prudenter* (1). E, conforme a questo principio, egli si dà poca cura per determinare la propria posizione teoretica e si affida, senza troppo discernimento, alle fonti greche.

Platonismo, aristotelismo, stoicismo si mescolano insieme nella sua concezione della natura. La rappresentazione della sfera cosmica, della distribuzione degli elementi, della loro separazione qualitativa in un mondo e in un sopramondo è attinta ad Aristotile. Ma intanto, egli fa coesistere con questa intuizione quella del panteismo stoico, e concepisce una ragione universale e provvidente che penetra tutte le cose. Il teismo non è a sua volta sconfessato, ma, tuttora presente nella concezione dualistica degli ele-

(1) *De off.*, I, 45.

menti, dà la sua impronta nella determinazione del destino finale dell'uomo, inteso, non più secondo la dottrina degli stoici, ma secondo quella di Platone.

Contro il solo atomismo però egli insorge con una insospettata violenza: nulla gli ripugna quanto la concezione di un mondo privo di fini, dove il cieco caso è legge regolatrice e formatrice di tutto. Può forse un'arbitraria connessione delle lettere dell'alfabeto darci il poema di Ennio? (1): così il suo buon senso si fa ragione dell'assurdo atomistico, e gli suggerisce una mordace ironia su quella declinazione degli atomi con la quale Epicuro credeva di poter sfuggire alle conseguenze deterministiche del proprio sistema.

L'uomo egli concepisce bipartito in anima e corpo; e l'anima a sua volta distinta in una parte irrazionale, che comprende la funzione vegetativa e la sensitiva, e in una parte razionale che comprende l'attività intellettuale, nelle sue forme discorsive e intuitive e nelle sue determinazioni pratiche (2). Ma, mentre l'anima irrazionale è più aderente al corpo, con cui divide l'origine e il destino, l'anima razionale si contrappone a entrambi, come una diversa sostanza, non terrena, ma infusa nel corpo dall'alto, per dono divino (3). E da questa sua natura immateriale ed origine divina vien dedotta la sua eternità, coi noti argomenti del platonismo. Infine, si legittima così anche l'esistenza, nell'anima, di idee innate, in cui si amalgamano insieme il concetto della reminiscenza platonica e le nozioni comuni degli stoici.

---

(1) *De nat. deor.*, II, 37.
(2) *Tusc.*, I, 24, 56; I, 20, 46; II, 21, 47 e passim.
(3) *De fin.*, V, 21, 60; *Tusc.*, I, 27, 66; *Leg.*, I, 8, 24.

Un'esposizione compiuta del pensiero di Cicerone esula dal nostro proposito: sarebbe una rassegna delle principali dottrine greche, avulse dal loro spirito creatore. Nell'etica, egli oscilla tra la concezione peripatetica e la stoica: contro il rigorismo stoico, egli accoglie la transazione peripatetica tra la virtù e la felicità; contro la soverchia blandizie con cui Aristotile tratta le passioni dell'anima, egli accoglie la veduta stoica, secondo la quale l'anima del saggio è scevra da ogni πάθος, da lui definito come *aversa a recta ratione animi commotio* (1).

Assai migliori sono invece gli scritti politici di Cicerone, il *De Republica* e il *De Legibus*, pervenuti a noi solo in parte, nei quali il senso giuridico, così connaturato ai romani, concretizza le vaporose idealità cosmopolitiche degli stoici, ed inizia l'elaborazione di quel ricco contenuto di vita, che nell'opera posteriore dei grandi giuristi potrà adeguarsi alla forma universale della coscienza politica, sorta sulle rovine del particolarismo ellenico.

Insieme con Cicerone, va ricordato il suo dotto amico Varrone, che sulle orme di Antioco, da lui udito in Atene, professa un eclettismo non esente, come quello del suo maestro, dalla pretesa di un ritorno alle fonti platoniche. Più rigoroso di Cicerone, egli non ritiene che basti la verosimiglianza a dare il fondamento del bene e del male, che dev'essere fuori di ogni dubbio; ma con lui divide la concezione del fine morale, riposto nella felicità, e la tendenza a contemperare armonicamente le forze spirituali e corporee (2).

---

(1) *Tusc.*, v, 6.

(2) Il probabilismo ha un altro suo rappresentante, a Roma, in Ario Didimo, amico di Augusto. Anche per lui il sapere è riservato agli dèi, e all'uomo non tocca che un semplice opinare.

Una posizione eminentemente caratteristica assumono a Roma, sul cadere della repubblica, i Sestii. Fondatore della scuola fu Quinto Sestio, un romano di nobile stirpe; i suoi seguaci furono Sozione, Cornelio Celso, L. Crassizio, Fabiano Papirio: con essi la scuola si spense.

L'intento dei Sestii era di salvare lo spirito dell'antica Roma dalla corruzione e dalla decadenza; il mezzo per l'esplicazione di questo alto fine patriottico, era la pratica, più che la dottrina dello stoicismo. Il largo consenso di simpatia, che essi incontrarono, deriva appunto dalla loro spiccata personalità morale, più che dall'originalità delle loro idee. Seneca ci ha tessuto un bello elogio di Quinto Sestio in una sua lettera (1). Egli lo ritrae come un uomo veramente superiore, ma di quella superiorità che non è remota dagli uomini, ed anzi forma la loro più intima umanità. Questo ha di egregio Sestio — così egli dice — che ti mostra la grandezza della vita beata, e non ti fa disperare di conseguirla; tu apprendi che essa è molto in alto, ma penetrabile a chi vuole; tu l'ammiri e tuttavia operi. Altrove (2), lo stesso Seneca ci spiega il valore combattivo della virtù secondo i Sestii: il saggio si muove nella vita come un esercito, *quadrato agmine*, nel terreno nemico. Qui lo stoicismo s'incarna nel carattere romano, diviene un motivo spontaneo di condotta, rifuso nel temperamento di uomini vivi, che vedono tutte le insidie dei tempi nuovi e vogliono con tutte le loro forze contrastarvi.

Questo motivo stoico si svolge nel periodo di Roma imperiale per quegli stessi impulsi che avevano su-

(1) Sen., *Epist.*, 64.
(2) *Ep.*, 59.

scitato l'antico stoicismo nella decadenza politica della Grecia. Ogni pensatore ha una nota personale e vivace e la trae dal proprio intimo; nessuno ripete scolasticamente le vecchie dottrine di Zenone e di Crisippo: si sente che lo stoicismo è divenuto una vera *forma mentis*, capace di disciplinare la vita del saggio anche nelle mutate condizioni esterne. E la concettosità romana aggiunge un rilievo tutto particolare allo stoicismo: ne conserva le linee esteriori del sistema, ma l'arricchisce nell'interno, con sentenze profonde, piene di vita sinceramente vissuta. È avvenuto così che dell'opera di questi pensatori si siano giovati assai più i non-filosofi che i filosofi di professione: ancora oggi i libri di Seneca, di Epitteto, di Marco Aurelio, sono largamente diffusi nel pubblico colto. Ma la filosofia ha, essa pure, un proprio interesse da far valere.

5. Seneca. — Il maggiore rappresentante dello stoicismo romano è Lucio Anneo Seneca, nato a Cordova nell'anno 3° d. C., morto nel 65. Fu maestro di Nerone, che, com'è noto, lo condannò a morte.

Seneca è un grande scrittore; abbondante, e tuttavia concettoso, epigrammatico. Egli possiede l'arte di dar rilievo a ciò che dice, ed attrae il lettore con l'impreveduta novità delle immagini e delle sentenze, sempre efficaci, talvolta lapidarie. Principalmente, ha una grande modernità di espressioni e di pensiero, sì che a volte egli sembra uno scrittore contemporaneo. Le sue *Epistulae ad Lucilium* sono una delle più belle letture che ci offra la prosa latina.

Il tema delle lettere è essenzialmente morale, ma di una moralità che non pretende di erigersi in sistema, e cerca invece di scrutare tutti gli aspetti della vita per organizzarli in sistema. Epicuro aveva

detto che la stoltizia ha questo di proprio, che comincia sempre a vivere. In questa profonda sentenza si condensa, in una forma negativa, il principio socratico della moralità come scienza: saggio è colui che sa organizzare secondo un principio unico la propria vita, e nel quale la molteplicità degli atti non è un ricominciare perennemente la propria vita, ma uno svolgerla dal centro dinamico della propria personalità. E lo stoico, riprendendo il motivo socratico soggiunge: noi pecchiamo, perchè deliberiamo tutti delle singole parti della vita, ma nessuno delibera dell'intera (1). Deliberare dell'intera vita significa non già trascendere e svalutare le singole parti; anzi intrinsecare in esse la vita totale, che non è la loro somma, ma la loro fisonomia unica e individua. La sentenza del saggio è: *singulos dies, singulas vitas puta; qui hoc modo se aptabit, cui vita sua quotidie fuit tota, securus est* (2). Questa sentenza è una delle più profonde che abbia creato il pensiero morale, ed è la massima esplicazione del principio socratico. Vivi in modo che la tua vita sia intera in ogni giorno, che sia in ogni atto quella vita totale, in cui la tua piena personalità è impegnata! Non v'è che il saggio, che agisce come uno e identico, cioè come veramente tutto, gli altri uomini sono multiformi (3). Epperò la vita del saggio solamente assume un sol colore; ivi l'azione si fonde col pensiero e questo con quella. Gli uomini comuni cercano vanamente di colmare, con la multiformità dei loro atti rivolti verso l'esterno, il vuoto incolmabile del proprio intimo. Ma invano si cerca di sfuggir se

(1) *Ep.*, 71.
(2) *Ep.*, 101.
(3) *Ep.*, 120, 22.

stessi nell'irrequietezza del movimento: *tecum fugis* (1), così c'insegue la nostra stessa legge. Invano si ripone la realtà del proprio essere nelle vane chimere del futuro: *o quanta dementia est spes longas inchoantium!* Nulla bisogna promettersi dal futuro: *id quoque quod tenetur, per manus exit, et ipsam quam premimus horam casus incidit. Ille vero ex futuro suspenditur cui irritum est praesens.* Un eterno presente in cui v'è tutto se stesso, in cui si può ripetere con Stilpone: *Omnia bona mea mecum porto*, ecco quanto fa pago il saggio. E forte di quel possesso che nessuno può togliergli, perchè veramente suo, egli può chiamare gli altri a giudicarlo, senza bisogno di nascondersi e d'isolarsi. Anzi il giudizio del pubblico diviene un momento della sua coscienza, la presenza dell'altro in sè, creatrice del dramma morale. La saggezza ammonisce: vivi come in pubblico; fa che le tue pareti ti coprano e non ti nascondano. La buona coscienza chiama a sè la turba; la malvagia è ansiosa e trepidante anche nella solitudine (2).

Il significato razionale dell'organizzazione morale dello spirito riceve in Seneca un'accentuazione assai maggiore che negli antichi stoici. Si sente in lui viva l'influenza platonica, la quale si palesa ancora nel rilievo dato alla lotta contro l'irrazionalità, che è in noi, ma in un certo senso esterna a noi, perchè non intacca il centro vivo della nostra personalità. Il dualismo psicologico di Platone si traduce qui nell'azione del circoscrivere la sfera della pura spiritualità, respingendo tutto ciò che si ritiene appartenente

(1) *Ep.*, 28.
(2) *Ep.*, 48.

all'anima, ma che non è veramente l'anima. E il disprezzo del corpo che per Platone era saggezza, per Seneca diviene libertà [1].

Una nuova deviazione dall'antico stoicismo si osserva nella concezione di Dio. Seneca spiritualizza il Dio stoico, che era troppo aderente alla materia; quindi il suo immanentismo acquista, a volte, un rilievo diverso dalla teologia panteistica dei modelli greci e sembra anticipare luminosamente alcune intuizioni cristiane. Così, la divinità è intesa come presente alla vita umana, arbitra dei nostri destini, osservatrice delle nostre vicende, arbitra della nostra moralità [2]. Nessuno è buono senza Dio; ecco una dipendenza, che formerà il centro dell'etica cristiana. Eppure, con queste massime, altre ne coesistono d'intonazione diametralmente opposta, che tendono a ridurre a una vana testimonianza la presenza del divino nell'uomo e ad assicurare al saggio una perfetta autonomia e una sufficienza orgogliosa a se medesimo. Lo stoicismo è ancora la solida terra su cui si riposa il pensiero di Seneca, quando non regge più allo slancio mistico.

Le lettere di Seneca formano la parte più importante della sua vasta opera. Gli altri scritti morali gravitano intorno ai concetti ivi formulati. Così il *De Ira* svolge il motivo stoico della negazione del πάθος; il *De Consolatione*, scritto durante l'esilio del filosofo in Corsica, enuncia l'indifferenza del saggio di fronte alle contingenze esteriori; il *De Providentia* agita l'antitesi della provvidenza e del fato; il *De Clementia* tenta di salvare questa virtù, col separarla

---

(1) *Ep.*, 65, 22.
(2) *Ep.*, 41, *ep.*, 87.

dalla misericordia condannata dagli stoici; il *De Constantia sapientis* svolge il tema che non si fa ingiuria al saggio, essendo invulnerabile *non quod non feritur, sed quod non laeditur.*

Nel sistema filosofico di Seneca, che riproduce la tripartizione della dottrina stoica, all'etica spetta, di fatto, il posto più importante. Tuttavia il filosofo non afferma senza oscillazioni questa preminenza: ma, a volte egli sostiene che la filosofia *facere docet, non dicere* (1); a volte invece dà il primo posto alla fisica, come quella che ha per oggetto la divinità stessa e che pertanto sovrasta all'etica come Dio all'uomo (2). Ma in realtà, la fisica di Seneca, esposta nei sette libri delle *Naturalium Quaestionum* non ha quell'importanza che l'autore sembra volerle conferire, e non va oltre un'acuta e perspicace discussione di problemi strettamente fisici e metereologici (3). Quanto ai principii direttivi della fisica, Seneca è dipendente dalle sue fonti greche, e se ne distingue soltanto nel caratterizzare il principio agente come spirito o soffio formatore della materia.

Più giovane di Seneca, C. Musonio Rufo, vissuto sotto Nerone e Vespasiano, si limita in una maniera più circoscritta ai problemi morali. La filosofia vien da lui definita in funzione del còmpito morale, che

---

(1) *Ep.*, 20.

(2) V. la prefazione alle *Natur. Quaest.*

(3) Interessante il lib. 2°, dove la spiegazione dei fulmini è attribuita, contro Aristotile, alla collisione delle nubi; il 3°, dove si confuta l'origine delle acque delle fonti e dei fiumi dalle piogge, e la si spiega con l'analogia dell'organismo umano, avente le sue vene e le sue arterie; il 5°, dove la genesi dei venti viene attribuita, parte alla rarefazione dell'aria per l'azione solare, parte alla proprietà dell'aria stessa, intesa come realtà animata; il 6°, dove la tanto controversa origine del Nilo vien con Aristotile e Teofrasto attribuita allo spirito della terra.

ad essa incombe non soltanto formulare ma anche praticare. E l'esser filosofo divien sinonimo di essere uomo dabbene [1].

6. Epitteto e Marco Aurelio. — Epitteto, di origine frigia, schiavo di Epafrodito, liberto di Nerone, visse in Roma sotto questo imperatore e sotto i suoi successori; pare che sia morto nel tempo di Traiano. Filosofare è per lui apprendere ciò ch'è da desiderare è da evitare [2]. In conformità di questo còmpito, tutte le cose si dividono in due classi: ciò che dipende da noi e ciò che non è in nostro potere. Alla prima classe appartiene l'opinione soggettiva, con le inclinazioni, i desideri e le repugnanze che ne derivano; alla seconda classe, tutto il mondo esterno, compreso il corpo umano, coi così detti beni (sanità, ricchezza, ecc.) che lo concernono. Ma il bene e il male, nel loro vero significato morale, non consistono nelle cose, bensì nelle opinioni che gli uomini si formano intorno alle cose: esempio tipico, la morte, che diviene un male nell'opinione, mentre tale non è, in sè considerata [3]. Avviene così, che le cose esterne le quali pur sono straniere a noi, ci tocchino per mezzo delle rappresentazioni ed opinioni che suscitano nel nostro spirito, e la cui apparizione, determinata da leggi oggettive, non è in poter nostro evitare. Ciò ch'è invece in nostro potere, è la scelta dell'uso da fare delle nostre rappresentazioni [4]. Qui interviene la volontà, razionale e libera, che, disponendo dell'uso delle opinioni e degli affetti, sottrae lo

(1) Floril., 67, 20; 79, 51, Schl.: τὸ δέ γε εἶναι ἀγαθὸν τῷ φυλόσοφον εἶναι ταὐτόν ἐστι.

(2) *Diss.*, III, 14, 10.

(3) *Man.*, cap. 5.

(4) *Man.*, 11.

spirito ad ogni dipendenza dalle cose esterne, e le fa estranee e indifferenti, conforme alla loro natura.

La saggezza consiste quindi nel non trascendere se stessi, nel non far nulla che non sia in proprio potere, nel chiudere ad ogni influenza esterna e perturbatrice il proprio spirito [1]. Ma una volontà, una libertà intenta a rimuovere da sè ogni oggetto, ad affermarsi nella solitudine e nell'isolamento, non è che un astratto fantasma, anzi peggio, una vana corrosione. La virtù d'Epitteto è del tutto negativa: una lenta consunzione dello spirito. Sopportare ed astenersi sono i suoi soli precetti.

Il motivo cinico che si osserva in Epitteto è anche più accentuato nel libro dei pensieri dell'imperatore Marco Aurelio Antonino, dove il disprezzo del sapere e la sua inutilità alla pratica sono affermati senza nessuna attenuazione. Lascia da parte i libri; non tardare un istante, perchè questa dilazione non ti è più permessa: così invoca il filosofo [2].

Un altro motivo della sua opera è ispirato al concetto di Panezio della subordinazione dell'anima naturale e irrazionale al principio razionale e logico. Quella subordinazione divien per Marco Aurelio una causa di svalutazione per ciò ch'è subordinato. Egli predica il disprezzo non soltanto del corpo, ma anche dell'anima. Tutto ciò che riguarda il corpo è un fiume che scorre; tutto ciò che riguarda l'anima non è che sogno e vanità. Chi può dunque dirigerci? Non v'è che una guida sola, la filosofia. E filosofare significa fare in modo che il genio ch'è in noi resti puro da ogni macchia, più forte dei piaceri e dei dolori, mai agente con leggerezza, nè con falsità o dissimu-

---

(1) *Man.*, I, 5; *Sent.* 19.
(2) II, 1.

lazione, ma pronto ad accettare gli avvenimenti di ogni ordine, come emanazioni della fonte dond'egli stesso deriva [1].

Questa subordinazione alla realtà naturale ha la sua ragione nella divina provvidenza che regge gli eventi, e che viene sovente magnificata da Marco Aurelio [2]; tuttavia non è necessario al saggio trovare un teatro adatto alla propria azione. Se anche il mondo fosse non già regolato e armonico, ma caotico e confuso, l'uomo avrebbe il dovere e la potestà di realizzare in se medesimo un mondo ordinato e organizzato [3]. In lui infatti, e non fuori, esiste il principio organizzatore; donde il còmpito di dirigere verso una meta precisa gli atti e i sentimenti, e calcolare fin le minime azioni, riferendole al fine supremo della vita [4].

Qui si palesa l'influenza di Seneca. Quella di Epitteto invece è patente nella critica delle opinioni. Le cose in se stesse non hanno il benchè minimo contatto con l'anima nostra. Esse non hanno accesso possibile; non possono nè mutarla nè muoverla. L'anima sola ha la potenza di modificare se stessa e di darsi il movimento; ed in conformità dei giudizii che essa crede di poter dare, si foggia a suo uso le cose esteriori [5]. Noi non siamo dunque in contatto che con noi stessi e con le nostre opinioni; la realtà non ci tocca. Di qui il precetto: sopprimi l'idea e sopprimerai anche il fatto corrispondente. Se sei ferito, sopprimi l'Io sono ferito, e

(1) II, 17.
(2) II, 3.
(3) IV, 27.
(4) II, 16.
(5) V, 19.

sopprimerai anche la ferita [1]. Questo soggettivismo estremo giunge persino a negare la realtà e l'efficacia dell'azione, che pure aveva assunta a suo principio: non gli atti degli uomini ci colpiscono, perchè questi atti non sono realmente che nel loro spirito, ma ciò che ci commuove sono le idee che ce ne facciamo [2].

Qui il soggettivismo s'isterilisce totalmente, e, lungi dal darci la realtà piena del nostro spirito, non ci pone alla presenza che dei nostri vani fantasmi e intristisce l'anima in una fanciullesca interpretazione della vita, che toglie alla virtù ogni grandezza e ogni prestigio.

Con Epitteto e Marco Aurelio, lo stoicismo si avvicina al cinismo, inteso come una mera prassi, indifferente ad ogni fondamento teoretico della moralità, e anzi come disprezzo di quel sapere. E il cinismo risorge a scuola autonoma dell'età imperiale, con Demetrio, amico di Seneca, Enomeo, Demonace: tutti costoro rifuggono da ogni scienza e vagheggiano una mera sufficienza pratica.

7. Gli ultimi scettici. — Eclettismo e scetticismo si dividono le ultime spoglie della filosofia greca propriamente detta, con diverso intento, ma con risultato comune che trascende l'uno e l'altro. Tanto l'acritica inclusione, quanto l'ipercritica esclusione di tutti gli antichi dommi riattivano intorno ad essi l'interesse erudito e preparano una più vasta sintesi, di cui entrambi formeranno un momento necessario.

---

(1) IV, 7.
(2) XI, 18.

L'eclettismo, la cui esistenza di fatto rimonta a più secoli indietro, riceve la consacrazione anche del nome dall'alessandrino Potamone, che, sulla fine del II secolo, fondò una scuola che egli stesso chiamò eclettica.

E il pirronismo, spento come setta autonoma poco dopo il suo nascere, ma reincarnato nell'Accademia, risorse infine, sotto le insegne stesse del primo fondatore, nel 1° secolo a. C., con Enesidemo, e, due secoli più tardi ebbe il suo ultimo rappresentante e codificatore nel medico Sesto Empirico. Il primo scrisse otto libri Πυρρωνείων λόγων, che noi non possediamo; il secondo, oltre i tre libri Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις, scrisse l'opera famosa Πρὸς Μαθηματικούς, rivolta, oltre che contro le matematiche, contro tutte le scienze allora coltivate [1].

Due sono i tratti differenziali dello scetticismo di Enesidemo, rispetto al pirronismo e alla media Accademia. Innanzi tutto, esso ha di mira non soltanto la scienza stoica, ma ancora, e più specialmente, l'eclettica. Perciò egli attacca il criterio della verosimiglianza di Carneade, che gli appare troppo dommatico. Il vero scettico non afferma talune cose e nega talune altre, ma non ne afferma nessuna, non dice ciò ch'è conoscibile o inconoscibile, vero o falso, verosimile o inverosimile; ma si limita a sospendere il giudizio [2]. Inoltre il nuovo scetticismo ripudia quel che vi era di troppo dommatico nell'antico: affermare che nulla possa essere conosciuto significa ancora dommatizzare, se pur negativamente: il vero scettico invece si accontenta di dire che finora nulla

---

(1) I libri VII-XI sviluppano la scepsi propriamente filosofica.
(2) Sext., *Pyrr.*, I, 226.

è con sicurezza conosciuto, e cioè di mostrare che ad ogni asserzione dommatica se ne possa contrapporre una opposta, egualmente fondata [1].

Con questo assunto positivistico però non s'accorda l'enunciato dei dieci tropi (τρόποι) su cui Enesidemo cerca di fondare il suo dubbio universale, perchè da essi risulta piuttosto un'impossibilità assoluta di conoscere con certezza alcuna cosa, che non l'inadeguatezza attuale delle nostre conoscenze. Di questi tropi, il 1° è tratto dalle differenze degli esseri animati, da cui consegue la diversità nel concepire le stesse cose; il 2° dalla diversità degli uomini in particolare; il 3° dalla differente struttura dei sensorii; il 4° dalla diversità degli stati soggettivi; il 5° dalla diversità di posizione, luogo e distanza; il 6° dal miscuglio in cui le cose ci appaiono; il 7° dalle differenze quantitative (ciò ch'è grande appare piccolo, ciò che quadrato rotondo, ecc.); l'8° dalla relatività delle cose; il 9° dalla frequenza o rarità delle percezioni; il 10° dalla diversità di educazione, di costumi, di leggi, di miti e di opinioni [2].

Ai dieci tropi di Enesidemo, Agrippa ne aggiunse altri cinque, che però, con più verità, non si sommano ai precedenti, ma sono una diversa redistribuzione dei fattori del dubbio Essi sono: l'opposizione dei giudizii sopra i singoli problemi, il regresso all'infinito, la relatività degli oggetti; l'assunzione di proposizioni universali immediatamente certe, che i dommatici fanno arbitrariamente, per evitare il regresso all'infinito; infine la diallela, che si ha quando un argomento che si pone a conferma di

---

(1) Philo., *de ebr.*, § 202; Phot., *Bibl.*, 169 b 21 segg.
(2) Diog., ix, 79 segg.

un giudizio, si fonda a sua volta su questo, cioè manca di giustificazione [1].

L'intento di Enesidemo è di fondare un nuovo eraclitismo, cioè una concezione del flusso universale delle cose e delle opinioni che le concernono. Ma sulla traccia del suo modello, finisce anch'egli col dommatizzare: di qui la distinzione, che il suo seguace Sesto Empirico sente il bisogno di ripristinare, tra l'eraclitismo e lo scetticismo [2].

Nelle opere di Sesto tutti i vari temi scettici sviluppati da Enesidemo, da Agrippa, da Favorino, da Menodoto, sono insieme aggruppati con un nesso sistematico, che riproduce, nel suo anti-dommatismo, la tripartizione dommatica della filosofia, in logica, fisica, etica. Nelle *Istituzioni pirroniane* e nei cinque ultimi libri dell'opera *Contro i Matematici* (o *Contro i Dommatici*), le singole sezioni vengono minutamente esaminate e discusse con una sovrabbondanza di argomentazioni, che non sempre tuttavia testimonia l'acume degli scettici.

Contro la logica dommatica, Sesto riunisce i tropi di Enesidemo e di Agrippa. Alla confutazione della possibilità che si dia un criterio del vero, egli rivolge particolarmente la sua attenzione. Ogni criterio consta di tre momenti: *a quo, per quod, secundum quod* [3]. *A quo*, cioè il soggetto umano giudicante: e questo vien mostrato come una norma variabile e fallace. *Per quod*: ciò implica il mezzo giudicante, la sensibilità o l'intelletto o la sintesi di entrambi. Ma la sensibilità è soggetta all'errore; l'intelletto, non potendo neppure intendere se stesso (la propria

(1) Diog., ix, 88 segg.; Sext. *Pyrr.*, i, 164 segg.
(2) Sext., *Pyrr.*, i, 210.
(3) Sext., *Pyrr.*, ii, 18 segg.

sostanza, generazione, ecc.) non potrà tanto meno comprendere le altre cose; l'intelletto e il senso insieme non fanno che riunire due impotenze. *Secundum quod*: cioè il criterio propriamente detto, che gli stoici riponevano nella fantasia catalettica. Contro di questa, Sesto ripete tutti gli argomenti dell'antico scetticismo.

Ma, a parte la possibilità o meno del criterio, v'è un'istanza preliminare contro ogni tentativo di dimostrare una verità: se v'è apodissi, ogni dimostrato ha bisogno di una nuova dimostrazione, all'infinito [1]. E il sillogismo include un circolo vizioso, perchè la premessa maggiore, per mezzo della quale la conclusione dev'essere provata, può essere convalidata soltanto da una induzione, che contenga in sè la conclusione stessa [2].

Dopo la logica, la scepsi investe la fisica e l'etica. È importante sopratutto la critica del concetto di causa, appunto perchè la causa forma la volta su cui tutta la metafica greca è appoggiata. La causa, dice Sesto, ripetendo del resto un'argomentazione dei suoi predecessori, è una relazione (πρός τι), e la relazione non ha esistenza ma vien soltanto pensata [3]. E non v'è causa, anche perchè, o il corpo sarebbe causa del corpo, o l'incorporeo dell'incorporeo, o il corpo dell'incorporeo o viceversa. Ma il corpo non può essere causa del corpo perchè entrambi hanno la stessa natura; bisognerebbe allora che ogni corpo fosse causa, e allora nulla sarebbe più effetto. Lo stesso si dica dell'incorporeo come causa dell'incorporeo. Ma tra l'incorporeo e il cor-

(1) Diog., ix, 79 segg.; Sext., *Pyrr.*, ii, 85.
(2) Sext., *Pyrr.*, ii, 234 segg.
(3) Sext., *Math.*, ix, 207; Diog., ix, 98.

poreo non v'è causalità: perchè la causa deve toccare il causato e viceversa, mentre la natura incorporea non può toccare nè essere toccata dall'incorporea (1).

Infine la virtù efficiente non può risiedere più nel causante che nel causato, più in colui che gira la ruota, che nella ruota che gira. Similmente, si dice che il fuoco brucia la legna: ma è veramente esso la causa del bruciare o non piuttosto un'attitudine della legna? (2). L'incapacità ad intendere la concretezza delle relazioni costituisce il fondo delle argomentazioni di Sesto contro il principio di causa. Ma tale incapacità è propria della filosofia greca in genere più che di Sesto in particolare: quindi la sua critica acquista un grande valore come crisi interiore di quei presupposti sostanzialistici che stanno a fondamento della metafisica greca, e che le precludono l'intelligenza della concretezza di rapporti ideali.

Similmente contro il moto, lo spazio, il tempo, la generazione, sono ripetuti i vecchi temi sofistici ed altri nuovi ne sono escogitati. E finalmente la critica delle dottrine etiche — fondata sull'impossibilità di concepire un bene o un male per natura, perchè se fossero, dovrebbero essere eguali per tutti, mentre non sono tali — chiude la serie delle negazioni.

Ma qual'è la conclusione ultima del pensiero di Sesto? Un totale nihilismo? No: egli annulla o immagina di annullare ogni pretesa dommatica, ogni asserzione scientifica intorno alla realtà, e non la realtà stessa in cui vive ed opera. Quindi, lo strano epilogo di questo scetticismo, che nega ogni valore

(1) Sext., *Math.*, ix, 214.
(2) Ibid., 240.

alle conquiste della scienza, per abbandonarsi all'opinione comune, alle testimonianze immediate dell'esperienza. Quella filosofia che era nata e si era svolta per organizzare e correggere la mera empiria dell'uomo incolto e comune, è per l'appunto ciò che bisogna togliere di mezzo, per ritrovare nell'intatto patrimonio dell'ignoranza il criterio pratico della condotta della vita. A questo titolo, Sesto avrebbe potuto vantarsi di essere il più fortunato scolarca che mai ci sia stato, se a un così facile successo non si fosse egli stesso per primo sottratto con uno studio assiduo e paziente delle altrui filosofie, anche al solo scopo di criticarle.

Il suo agnosticismo ha un notevole significato anche per il pensiero religioso. Egli critica e nega i dommi delle teologie, ma non l'assunzione immediata del divino, che si dà nella comune esperienza religiosa. Egli accredita così, in forza dello stesso scetticismo, quella religiosità popolare che traboccava già dagli angusti limiti dell'intellettualismo greco e cominciava a crearsi una forma mentale appropriata.

X

IL NEO-PLATONISMO

1. Valore positivo dell'ellenismo. — Fin qui abbiamo considerato l'aspetto meramente negativo della civiltà ellenistica: l'attenuarsi e il dissiparsi di una vita già rigogliosa nei suoi primitivi centri, ma non più sufficiente a riempire di sè il mondo ellenizzato, i cui confini son troppo vasti perchè le sue forze vi si spandano senza perdersi. Abbiamo già notato, parlando degli stoici, che non sorge nel mondo greco nessuna grande idea coestesa ai nuovi, smisurati orizzonti: il cosmopolitismo stoico esprime piuttosto uno smarrimento dello spirito di fronte alle mutate condizioni di vita, anzichè una nuova forma di consapevolezza; quindi il pensiero stoico appartiene più all'antica civiltà che alla nuova che si va formando, ed è a quella legato da un amore nostalgico e senza speranze.

L'opera universale di Alessandro non è sorretta da un'idea universale che possa consolidarla. La vita greca si è modellata sulla πόλις e muore con essa; il suo massimo sforzo di espansione è anche

l'estremo sforzo: nella politica, come in tutte le esplicazioni della loro mentalità, i greci, dopo avere creato una ricca civiltà tutta propria, ne intuiscono e ne preparano una nuova, ma esauriscono con ciò il proprio essere e sono sopraffatti da quella stessa corrente che hanno intravveduta e preparata. Pochi anni separano la conquista di Alessandro dall'occupazione romana.

L'espansione romana sarà più duratura, perchè la sorreggerà un'idea coestesa alla sua azione: il diritto, la legge, forma universale per un contenuto universale, forza attiva d'irraggiamento, e intanto riferimento attivo al suo centro dinamico: Roma, che vive dovunque nel mondo si attuano le sue leggi. A questa prima idea veramente universale — il cui valore noi studieremo nel volume seguente — il Cristianesimo attingerà il motivo della sua forma, egualmente universale; onde, sia detto qui per incidente, esso sarà, a malgrado del suo contenuto prevalentemente greco, cattolico romano.

Questa universalità della forma è mancata affatto ai Greci: vissuti nel particolarismo, dovunque hanno creato, hanno creato a loro immagine e somiglianza, moltiplicando il loro stesso particolarismo, anche quando l'estensione della propria azione poteva pretendere a una vera universalità. Tutta la storia della colonizzazione ellenica è dominata da questo identico spirito: lo sviluppo dell'ellenismo dura fino a quando tutta la minuta costellazione ellenica brilla di luce propria; e volge alla sua rapida dissoluzione allorchè i singoli centri hanno perduto ogni ragione autonoma e originale. Null'altro che questo infatti vi avevano infuso i loro creatori.

Siffatto dissolvimento dell'ellenismo non esprime tuttavia che un momento solo della storia che noi

consideriamo. È impossibile concepire una vita che si svolga con un indirizzo meramente lineare e parabolico senza mai ricongiungersi ai momenti iniziali del suo processo. La vita è eminentemente pensiero, cioè riflessione; e se pure la traiettoria adeguata alla vita di un singolo popolo è la parabola, questa tuttavia si complica di movimenti e rivoluzioni secondarie, che ne rallentano la tendenza finale. È inconcepibile che la Grecia classica abbia consegnato all'ellenismo un ricco patrimonio di valori soltanto per dissiparlo; anzi, per il fatto stesso che i valori non si tramandano che nella creazione di nuovi valori, è lecito presumere che l'ellenismo abbia in sè un carattere positivo, che formi la sua vera originalità.

Qualche considerazione su questo carattere ci vien suggerita dal significato stesso di quella riflessione, di quel ripiegamento in cui consistono la vita e il pensiero. Il pensiero greco nell'ellenismo si riflette sopra se medesimo; in esso la vita nuova sorge appunto da questa riflessione: dall'erudizione la nuova filosofia, dalla rielaborazione dei miti la nuova religione. E sta qui ancora il tratto differenziale tra i valori dell'età classica e quelli dell'ellenismo, che nel contenuto tendono a identificarsi così compiutamente. Come nell'età matura dell'individuo, la riflessione sul passato, quando è riflessione viva, creatrice, ringiovanisce lo spirito, ma non così tuttavia da ridargli l'antica immediatezza di vita, bensì facendolo assorgere a una giovinezza nuova, tutta ideale e consapevole; così pure nell'ellenismo rivive l'aurea gioventù della Grecia, ma senza la primitiva spontaneità, che è trasfigurata e idealizzata nel ricordo. In questa opera di risurrezione, i momenti nuovi di vita emergono con fatica, oltre e malgrado le intenzioni

di coloro che operano. I filosofi vogliono limitarsi a comentare e illustrare le dottrine dell'antichità, consacrate nei nomi di un Pitagora, di un Platone, di un Aristotile; e tuttavia il comento trasfigura le fonti originarie, trae da esse un pensiero che non vi era contenuto, fa che rispondano a problemi sorti appena nelle menti degli esegeti. Similmente la religione dell'età ellenistica non vuol essere che un risveglio dell'antico politeismo, già morto nelle coscienze, vivente ancora e per sempre nelle arti; e intanto dallo studio profondo dei miti e dei culti trae una rappresentazione dell'antico paganesimo, che in realtà è una nuova religione, dove la pluralità degli dèi non risente più della primitiva immediatezza sensibile, ma ha un valore tutto intellettuale, dove i miti sono espressioni di concetti e non di fantasmi, e dove i culti assorgono al significato di una razionalità fino allora sconosciuta.

Alle prime riflessioni storiche della coscienza appaiono ancora inconciliabili l'attività riflessa e l'attività creatrice, che pur esprimono momenti diversi dello stesso processo: epperò gl'ingenui indagatori dell'antichità greca insinuano quasi di nascosto i loro pensieri nei vecchi testi, credendo così di porli sotto l'egida di autorità indiscusse. È questa la ragione formatrice della credenza nella riposta saggezza degli antichi: una credenza che è di tutti i tempi, ma che per la prima volta riceve, presso i filosofi del periodo che noi consideriamo, un profondo significato razionale, e che ritroveremo assai più intensificato nella storia del cristianesimo.

La tendenza dominante della mentalità ellenistica è tutta mediata e riflessa; ma diversamente opera questa riflessione, a seconda del diverso contenuto che le vien sottoposto. Col trapiantarsi della civiltà

greca in sedi lontane dai centri originarii, la tradizione puramente ellenica si contamina di motivi estranei, attinti alle storie dei popoli nei quali si è propagata, e che la trasformano e l'arricchiscono variamente, a seconda della varia reattività originale del loro spirito. Persiani, Sirii, Caldei, Giudei, Egiziani, popoli aventi una propria civiltà gloriosa, accolgono l'ellenismo nel pantheon della loro storia secolare, e lo assorbono o ne sono assorbiti, secondo la forza della individualità nazionale di ciascuno. Ma tutti insieme importano un elemento nuovo nella civiltà greca: quello spirito contemplativo, estatico, sfrenatamente mistico, che forma l'aspetto predominante della mentalità orientale, per cui si distingue nettamente dalla greca.

Il terreno dove più facilmente potevano incontrarsi le due mentalità era certamente il terreno religioso, su cui quasi tutto il pensiero orientale s'era da secoli fermato. E quivi molto avevano da apprendere i Greci: essi possedevano una religione popolare, frutto d'ingenue e artistiche intuizioni, insufficiente alle più alte esigenze del loro pensiero, che, allorquando aveva affrontato il problema religioso, avea dovuto sfrondare tutta l'inutile selva di miti e di favole, e s'era fermato all'intuizione di un Dio unico, immobile, sul limitare del mondo conoscibile, e della stessa conoscenza filosofica, che ne abbozzava appena le prime mal certe linee. Quanto più ricche invece le esperienze religiose degli orientali, coi loro sistemi emanatistici, con le imponenti processioni di divinità, con le serie immaginose di potenze sovrumane, mediatrici tra l'uomo e Dio. Queste esperienze condensavano in una unità superiore la mitologia e la teologia, che presso i Greci erano in dissidio; esse rivelavano una fonte più profonda di conoscenza, ignota ai

Greci, che, rinchiusi nel loro stretto intellettualismo, avevano appena sfiorato il problema della divinità, relegandolo, già con Platone, ai confini dell'ignoto.

Tuttavia il pensiero greco aveva in quel tempo rinnegato il suo ristretto, e pur tanto glorioso intellettualismo, ed era ancora in grado di ricomprare la sua libertà di fronte al problema di Dio. Lo scetticismo, preparato dalle dottrine stoiche ed epicuree, aveva dichiarate vane tutte le pretese di una conoscenza razionale della realtà; e gli stessi platonici ripetevano che Dio solo è saggio e che la ragione umana è impotente a conquistare il Dio ineffabile, che vive oltre e fuori la sfera dell'intelletto. Non poteva allora questo motivo scettico contenere insieme una doppia istanza, negativa verso l'antica scienza intellettualistica, positiva verso una forma nuova di sapere, oltre l'intelletto, adeguata all'oggetto ultra-intelligibile e divino? Questa speranza rampollava immediatamente dalla disperazione scettica e dal bisogno religioso, più che mai vivo negli animi, in quel periodo della storia che diede al mondo la più alta delle religioni.

D'altra parte, con lo svalutarsi delle facoltà dell'intelletto umano, e con l'elevarsi, per conseguenza, dell'idea divina ad altezze sempre più inaccessibili, lo stesso bisogno religioso rendeva necessario uno spontaneo e volontario manifestarsi di Dio agli uomini, una volta che questi non erano in grado di giungere con le proprie forze fino a lui.

Per vie opposte, gli sforzi del pensiero convergevano nello stesso centro: ultrarazionale era la conoscenza di Dio postulata dall'esasperazione scettica del pensiero; ultrarazionale la manifestazione spontanea del divino: così l'uomo e Dio, separati dalla

ragione, si ricongiungevano nel dominio d'un'esperienza superiore, che nella storia è designata con l'appellativo di mistica. Quivi si ricomponevano in una nuova apparente immediatezza — in realtà mediata da tutta la negazione scettica del pensiero — la religione popolare e la teologia; quivi le ricche esperienze del misticismo orientale confluivano con tutta la loro smagliante esuberanza di forme.

Bisogna tuttavia riconoscere, che se il pensiero greco in questo periodo ha assimilato molti elementi della mentalità orientale, non ha perduto, (tranne in alcuni casi, come nel giudaismo alessandrino), la propria autonomia e la coscienza del valore sopraordinato della propria tradizione nazionale. Il neoplatonismo, tanto alessandrino che siriaco che ateniese, è sempre formalmente greco, e trae dalla mentalità greca la forma della propria riflessione storica. Finchè la sua autonomia non è minacciata, esso accoglie in sè tutto quello che nel pensiero dell'oriente gli appare vitale e importante; ma resiste alla corrente orientale con tutte le sue forze, quando questa minaccia di travolgerlo. Così il giudaismo, che aveva potuto mirabilmente accoppiarsi con l'ellenismo nell'opera di una delle scuole di Alessandria, non appena diviene, nella veste cristiana, un pericolo immediato per la civiltà ellenica, è assalito dalle critiche più fiere dei platonici.

L'urto della mentalità cristiana e di quella ellenica è uno degli episodi più stupendi della storia del pensiero. Ricco di tradizioni storiche secolari, e per la sua stessa tendenza proclive al tradizionalismo, l'ellenismo dapprima non vede nel suo avversario — l'ultimo arrivato sulla scena della vita — un pericolo diretto; e, conforme all'indirizzo della propria mentalità, crede che il cristianesimo si legittimi solo in

virtù della sua storia passata, della sua tradizione giudaica. E pertanto lo combatte nelle sue fonti, iniziando quella critica razionalistica della Bibbia, che sarà poi il modello di tutte le critiche venture dell'ateismo e del deismo.

Ma il valore originale, incommensurabile rispetto alle fonti, del Cristianesimo, si rivela nella sua attualità prammatica, che trasvaluta le fonti e le converte in momenti di azioni e di vita. Nè allora, nè poi mai il Cristianesimo è stato in alcun modo scosso dalla rivelazione delle assurdità della Bibbia.

L'ellenismo intuisce questo valore prammatico, e, trasformando il carattere della sua opposizione, trasforma se medesimo. Esso si converte in una religione; i suoi filosofi in preti, i suoi eruditi in apologisti. È una necessità ineluttabile dell'azione questa mimesi, per cui gli avversari assumono un'identica fisonomia e si portano sul medesimo piano; senza di che non possono incontrarsi. Tuttavia una certa stranezza in questa mimesi risalta, se si consideri quanto fosse aliena dall'azione la mentalità ellenica. Dalle forme classiche dell'intellettualismo, all'estremo misticismo (che non è altro se non intellettualismo esasperato), essa si era svolta lungo la stessa via: e quand'anche con Aristotile era giunta a concepire il valore dell'azione, aveva subito convertito quell'azione in una contemplazione (θεωρία τις). Ora, nella lotta col Cristianesimo, non si trattava più di pensar l'azione, ma di compirla: si trattava di contrapporre religione a religione, in una sfera prammatica, accessibile a tutte le coscienze. Il Cristianesimo, nato come azione, avea saputo, tra le superstizioni popolari e le più astruse sottigliezze teologiche della gnosi orientale, creare quella *medietas* necessaria ad una vasta azione, che poteva trovar proseliti nella

plebe come nei teologi; l'ellenismo invece, sorto dall'erudizione, imbevuto di misticismo, non conobbe le astuzie della ragion pratica, e pose in vita una religione astratta, ricca di un simbolismo arcano e di una teologia complicata; una religione senza autorità, senza leggi, senza dommi, che doveva inevitabilmente soccombere nel conflitto.

Tuttavia, l'aver per un istante vivificato il Pantheon che il sincretismo religioso di Roma imperiale aveva innalzato, l'aver fatto ancora una volta rivivere, pur con mutate sembianze, gli antichi Iddii della Grecia classica, insieme con quelli del mondo orientale, forma il pregio imperituro dell'ellenismo, ed eleva il significato di quel sogno generoso di un nucleo di eruditi, che vissuti tra le auree tradizioni elleniche, ridavano alla madre patria quella vita che ne avevano attinta.

2. Sincretismo religioso. — Il periodo ultimo della filosofia greca è caratterizzato da un'alleanza superiore delle dottrine precedenti, sotto un comune impulso religioso, che le vivifica e le rinnova. L'avviamento a questa alleanza si preannunziava già nelle scuole eclettiche e scettiche, tendenti a riunire in una stessa approvazione o riprovazione i frutti della scienza del passato. Ma il segno nettamente distintivo del nuovo sincretismo è dato da un senso profondo di religiosità che rianima le morte raccolte e ne subordina gli elementi al piano di un'unica e progressiva rivelazione divina; mentre prima, il legame che le teneva unite non era che un superficiale interesse letterario nell'àmbito dell'eclettismo, o un'intransigente opposizione, in quello dello scetticismo.

La filosofia di Platone, di Aristotile, degli stoici, forma il principale contenuto speculativo di queste

sintesi, e la stessa sopravvivenza delle rispettive scuole costituisce l'opportunità migliore, perchè, nella sfera di ciascuna, vengano preparate le condizioni dell'accordo con le altre. L'epicureismo soltanto, tra i grandi sistemi dell'età classica, vien tenuto in disparte, come quello che, ostile al sentimento religioso e refrattario ad ogni interpretazione teologica, non ha nulla da dire alle nuove generazioni. E noi vediamo la setta epicurea ecclissarsi prima di tutte le altre dalla scena; mentre il ricordo stesso di questa filosofia non vien risuscitato che dalle esigenze polemiche dei filosofi più fervidamente credenti, che l'hanno poi tramandato alla posterità sotto una luce estremamente sfavorevole.

I tre sistemi predominanti non entran però nella sintesi con uno stesso titolo o grado gerarchico; ma si dispongono in una serie ascendente, che segna i momenti progressivi di una più compiuta rivelazione del divino. Lo stoicismo aveva identificato Dio con l'anima del mondo, presente nella materia e forza animatrice e regolatrice di essa. Aristotile aveva formulato del divino una concezione più elevata e pura, separando totalmente Dio dalla materia e compendiandone l'essenza nell'attività di un pensiero avente come oggetto se medesimo. Per Platone, Dio era anche più solitario ed inaccessibile alla riflessione speculativa: esso appariva sul limitare del mondo conoscibile, e lo spirito del pensatore vi si adeguava piuttosto con un mistico e silenzioso rapimento che con una coscienza riflessa e speculativa.

Ora, allo spirito religioso dell'età ellenistica, almeno nel periodo della sua più piena maturità, queste diverse espressioni del divino non appaiono esclusive l'una dell'altra, ma s'incanalano come momenti diversi, via via più elevati, di una identica

teofania. Il Dio platonico era forse la massima astrazione, l'idea più vuota di tutto il sistema, ma appunto perciò poteva più facilmente essere riempito da tutto il sovrabbondante sentimento religioso e mistico, e divenire un'essenza ineffabile, inattingibile all'attività del pensiero, termine supremo di uno slancio dell'anima trascorrente sopra ogni razionalità, immediatamente diretto alla fonte stessa dell'essere. Di fronte a questa prima e nascosta potenza, il Dio aristotelico, razionalità già spiegata e mediata dalla riflessione sopra se medesima, doveva grado a grado assumere la figura più definita, di una rivelazione più prossima all'uomo, di un secondo Dio nella cui razionalità si adunano le massime ragioni speculative di tutte le cose. Quivi la potenza primigenia si determina e si concretizza già in un'attualità intellettuale in cui sono precostituite tutte le ragioni esemplari degli esseri. Ma perchè il Dio aristotelico possa passare dal primo piano che occupava nel sistema originario dello Stagirita, a un secondo e subordinato piano, sarà necessario tutto un lungo lavoro di rielaborazione; e noi vedremo infatti, già nella superstite scuola peripatetica, affievolirsi quella potente coscienza speculativa che aveva concepito il Dio della *Metafisica*; quindi, nella scuola platonica, la figura stessa di Aristotile, dimezzata già dai suoi interpreti, passare a un ordine subordinato rispetto a quella di Platone, e il Dio aristotelico subire per conseguenza la stessa diminuzione.

Infine il Dio degli stoici, immanente com'è al mondo, forma l'ultimo grado della teofania, l'infima rivelazione sopramondana, al di sotto della quale vivono le cose caduche e mortali, che tuttavia raccolgono per quel che possono (ed esistono per quel che raccolgono) degl'influssi superiori che si partecipano ad esse.

L'aspetto caratteristico di questa filosofia — di cui anticipiamo qui i punti più salienti — è che la triplice divinità vien concepita come una divinità sola, in via di svolgere progressivamente le sue potenze. Ciò che rende possibile tale unificazione e graduazione del divino, è il riconoscimento della sua realtà spirituale, perchè soltanto allo spirito si addice una produttività che non si esaurisce e che insieme trascende continuamente i suoi prodotti; e anche solo nello spirito è intelligibile una potenzialità, che non è, come nel puro aristotelismo, una realtà deficiente e imperfetta, ma una raccolta energia che ha in se stessa la norma e la misura del proprio spiegamento.

Insieme però, col determinarsi spiritualmente della idea di Dio, si determina anche quella della materia, l'ineliminabile concausa dell'antica metafisica, che, assorta a una realtà sostanziale con lo stoicismo, rivendica ora maggiori diritti di fronte a una maggiore divinità. Da non-ente essa è divenuta sostanza, ha assunto un significato positivo, mediante il quale può contrastare più efficacemente all'espansione di Dio nel mondo. Nel sentimento religioso di molti filosofi essa finisce con l'incarnare il principio del male; ed anche coloro che le negano una tale efficacia, glie ne riconoscono tuttavia un'altra di non minor peso, quella di diminuire, nelle cose che di essa partecipano, la ricettività del divino. Cosicchè i prodotti dell'azione di Dio, che, conforme alla natura spirituale dell'agente, sarebbero suscettibili di un infinito incremento, si dispongono invece in una serie di perfezione decrescente, a misura che, avvicinandosi al mondo, trovano nella materia un ostacolo sempre più impenetrabile. La rivelazione del divino finisce così con l'essere irrimediabilmente intaccata, affetta da diminuzione e dispersione: pur

affermandosi scevra da ogni azione materiale, subisce essa stessa, indirettamente, la legge della materia.

Lo spiritualismo, nella filosofia ellenistica, non riesce mai a liberarsi dal suo nemico; ma lascia, insieme col suo còmpito insoddisfatto, una ricca eredità di esperienze mentali alla filosofia del Cristianesimo. La trinità ellenistica s'incontra di buon'ora con quella che faticosamente emerge dalla letteratura giudaica, dove dal Dio Supremo e Padre si distacca gradualmente, anche sotto l'influsso del pensiero greco, una seconda potenza, la Sapienza divina ordinatrice razionale del Cosmo, e infine una terza, lo Spirito di Dio, che è in più immediato contatto col mondo, in quanto esprime i voleri divini per bocca dei profeti.

Il cristianesimo riceve, dall'una e dall'altra corrente, influssi tanto più decisivi, quanto più s'ingagliardiscono entrambe nel punto della comune confluenza. Esso vi aggiunge di proprio l'esperienza storica inestimabile, di una divinità che s'incarna, si fa persona, sì che vien posto in grado di fissare con linee precise quelle ipostasi divine che, nelle sue fonti, fluttuavano ancora come incerte nebulose. E la più energica coscienza della personalità, quindi dello spirito, rende il cristianesimo assai meglio agguerrito nel contrastare l'efficacia dell'opposto principio della materia e del male, quindi capace di epurare la ricca eredità filosofica che riceve dall'età antica dalle onerose passività dei sistemi emanatistici, che attenuano e degradano la potenza della rivelazione divina.

Abbiamo così anticipato, in brevi linee, il contenuto essenziale della speculazione di quest'ultimo periodo. Ci è reso più facile, ora, ricostruirlo nel suo graduale sviluppo.

Durante il 1° secolo a. C., siamo appena agli inizi di questo nuovo raccoglimento spirituale e dottrinale. Il sistema ancora predominante è quello stoico, nelle già attenuate forme della Media Stoa, che ne rendono più agevole la compenetrazione con altri sistemi. E un'intonazione stoica ha lo scritto *De mundo* (Περὶ κόσμου), una volta attribuito falsamente ad Aristotile [1], ma che in realtà appartiene a questo periodo e rappresenta una delle prime transazioni tra l'aristotelismo e lo stoicismo. Ivi il linguaggio è peripatetico, e non mancano spunti critici al panteismo stoico, informati al principio della trascendenza della causa prima. Tuttavia questo teismo si concilia, in ultima istanza, con quel panteismo, mercè la distinzione dell'essenza dalla potenza divina, e l'attribuzione, alla prima, di quel carattere separato che apparteneva al Dio della *Metafisica*, mentre alla potenza divina vien riconosciuto, con gli stoici, un'attività immanente alle cose, che tutto penetra e nel tempo stesso contiene [2].

Ma il significato intelligibile e insieme intelligente del Dio aristotelico resta ancora nell'ombra. A rimetterlo in luce, e quindi ad ampliare i termini dell'alleanza dei sistemi, molto contribuiscono gli studi più approfonditi, che ricominciano nel 1° secolo a. C., sulle opere dello Stagirita. Appartiene ad Andronico di Rodi il merito di aver per primo raccolto e disciplinato le opere del filosofo, corredandole di comenti. E al suo seguito vien ricordata tutta una schiera di peripatetici, Boeto di Sidone, Aristone, Stasea, Cratippo, e, più importante di tutti,

---

(1) Concepito come una lettera diretta da Aristotile ad Alessandro Magno.

(2) Cfr. c. 6, passim.

Nicola di Damasco, che, nel tempo di Augusto, riordinò i libri della *Metafisica* e fece di essi, come di altri scritti aristotelici, dei compendi.

Ma lo spirito troppo razionalistico dello Stagirita non sarebbe stato atto a soddisfare le più alte aspirazioni mistiche del tempo, e quindi non avrebbe potuto elevarsi a guida dei nuovi teologi. A questi bisogni meglio rispondono le personalità di un Pitagora e di un Platone, nel cui nome s'inizia il più grande movimento religioso in seno alla filosofia greca.

3. Il neo-pitagorismo. — Un'intonazione spiccatamente religiosa si osserva già nel neo-pitagorismo. Scomparsa da tempo l'antica setta politico-filosofica dei pitagorici, la parte sostanziale delle dottrine era tuttavia sopravvissuta, inclusa nel più vasto organismo della filosofia platonica. Ma le figure di Pitagora e dei suoi seguaci, trasfigurate dalla leggenda, ingrandite e trasumanate dalla stessa penombra del loro remoto sfondo storico, assumevano, nella coscienza mistica dell'ellenismo, un significato più profondo e arcano delle stesse dottrine che intorno alla loro scuola aveva tramandato la tradizione filosofica. Il risorgere della scuola pitagorica sul finire del 1° secolo a. C., va attribuito piuttosto al bisogno mistico di deificare la leggendaria figura di Pitagora, che al bisogno scientifico di svolgerne le dottrine; e più tardi, il fiorire del Cristianesimo accentuava per contraccolpo quella tendenza iniziale, suscitando nei pagani l'ingenuo desiderio di glorificare i loro santi e i loro profeti, così come i cristiani facevano coi propri.

Il primo pensatore che la tradizione riconosce come il fondatore della rinnovata scuola è P. Nigidio Figulo, amico di Cicerone; ma il vero Messia del

pitagorismo è Apollonio di Tiana, del 1° secolo d. C., almeno come ce lo ritrae, due secoli più tardi, Filostrato, con la convinzione e l'entusiasmo di un evangelista. Al 2° secolo appartengono Moderato e Nicomaco.

La tendenza a santificare i maestri della scuola, a vedere in essi il tipo ideale di una vita più vicina a quella degli dèi che a quella degli uomini, ha la sua ragione storica già nella tendenza dello stoicismo e dell'epicureismo a idealizzare la natura umana, a foggiare tipi esemplari di condotta virtuosa e saggia. Ma elevandosi il moralismo degli stoici a religione, l'ideale del saggio si eleva parimenti all'ideale del santo; la virtù umana, che prima era la più alta aspirazione della coscienza, vien degradata da fine a mezzo; il vero fine dell'umanità è oltre la natura umana, è la sublimazione dell'uomo in Dio, la sua identificazione col divino.

L'antico concetto pitagorico della purificazione riceve così nel neo-pitagorismo un significato nuovo, conforme al preponderante interesse religioso dei tempi; esso acquista il valore d'un mezzo per cui l'uomo si libera dalla sua natura mondana ed è in grado di porsi in contatto col divino. A questo punto le virtù purificative o etiche cedono il posto alle virtù superiori o teoretiche, per chiamarle nel linguaggio aristotelico, che frequentemente ricorre nei pitagorici: per mezzo di esse l'uomo si affisa in Dio e s'immedesima con lui.

Questa trasvalutazione, così del concetto pitagorico della catarsi, come della partizione aristotelica delle virtù etiche e teoretiche, non è ancora compiuta ed esplicata nel neo-pitagorismo; l'urgenza del problema religioso la renderà tale soltanto nella filosofia neo-platonica.

La peculiarità dell'indirizzo neo-pitagorico è difficilmente apprezzabile al giusto valore per la difficoltà stessa di discernere quanto ad esso appartiene di proprio, a differenza delle antiche dottrine che vi sono commiste. I neo-pitagorici non solo non distinguono apertamente la loro personalità da quella dei loro antichi autori; ma tendono anzi ad ecclissarsi nelle esposizioni impersonali delle dottrine che essi attribuiscono alla vecchia scuola; e non solo confondono le loro vedute proprie con quelle preesistenti, ma talvolta sottoscrivono perfino i loro scritti coi nomi di antichi pitagorici. Tutto ciò è conforme alla tendenza dommatica e religiosa di questo indirizzo speculativo. Nondimeno, dal fondo comune delle stesse tendenze per gli studi matematici, dello stesso gusto per il simbolismo, delle pratiche purificative ed ascetiche, si distaccano elementi divergenti, la cui novità rispetto al primitivo pitagorismo è riconoscibile dal fatto che ricordano dottrine post-socratiche.

L'opposizione fondamentale, in cui pei neo-pitagorici si compendia la realtà delle cose, è quella della monade e della diade: l'unità è il fondamento di ogni bene, perfezione, ordine; la diade il principio del male, dell'imperfezione, del disordine. L'unità è Dio, ragione seminale delle cose (il λόγος σπερματικός degli stoici), misura, armonia dell'universo.

Questa opposizione incorpora in sè anche il dualismo platonico tra il mondo sensibile e il soprasensibile; un dualismo che, già penoso per la coscienza morale determinerà tra breve l'esasperazione della nuova coscienza religiosa.

Con Platone, nell'ultima fase della sua speculazione, i pitagorici identificano le idee coi numeri; insieme con gli stoici poi essi ammettono, distinta dalle idee, un'anima del mondo; di modo che il loro dua-

lismo, contratto nell'opposizione della monade e della diade, si sparpaglia in una distinzione di quattro principii: l'uno o Dio, le idee o i numeri, l'anima del mondo, la materia o la diade.

Ma il pitagorismo, depositario ed interprete dell'antica misteriosofia, ha anche importanza come tramite di un potente influsso delle religioni orientali sulla filosofia ellenistica. Con le sue dottrine d'origine orfica dell'anima-demone, della trasmigrazione, del peccato originale, delle metamorfosi divine, già accreditate da una tradizione più volte centenaria, esso agevola l'assimilazione dell'immaginoso e mistico contenuto teologico dell'oriente, in un tempo in cui l'unificazione politica del mondo, sotto l'impero romano, pone la civiltà occidentale in più immediato contatto con quella orientale. Così, le fantastiche costruzioni della demonologia trovano il loro presidio nella credenza diffusa in un mondo di spiriti; e insieme vien suscitata la coscienza di potenze soprannaturali fatte per dominare la natura. Mentre il fatalismo stoico, ancora diffuso, mantiene in onore l'astrologia, che subordina il destino umano al corso invariabile degli astri, il soprannaturalismo dei pitagorici ripone in vita la magia, l'arte cioè di mutare, con l'aiuto di forze superiori, il corso della natura. A Pitagora si attribuisce di aver appreso quest'arte a Babilonia e di averla praticata con successo. La magia poi, a sua volta, non è che una veste pseudo-scientifica, con cui si legittima la credenza popolare nei miracoli, i quali hanno un posto importante nelle *Vite* di Pitagora e di Apollonio, scritte sotto l'ispirazione neo-pitagorica e neoplatonica.

L'animismo in basso, cioè nel punto in cui il sopramondo s'innesta nel mondo; il misticismo in

alto, nell'intuizione di un'unità ineffabile e divina che trascende le categorie dell'intelletto; infine l'intuizione dualistica dei principii delle cose, compendiata nell'opposizione della monade e della diade: son questi gli elementi della speculazione neo-pitagorica che hanno esercitato un'influenza notevole sulla filosofia posteriore, pagana e cristiana.

4. Il platonismo religioso. — L'autonomia delle singole scuole non esiste, in questo periodo, più che nel nome; la tendenza generale del pensiero è di cancellare le antiche divergenze dei singoli indirizzi, in un eclettismo, la cui forza vitale è data dallo spirito religioso, che vince con la sua identità sopraordinata quelle differenze. Pitagora, Platone, Aristotile si conciliano tra loro in un interesse più che umano, non come pensatori, ma quasi come profeti, in ciascuno dei quali ha parlato lo spirito divino. Sta qui il carattere differenziale di questo eclettismo e del sincretismo nella maniera di un Potamone.

Già nella dottrina neo-pitagorica noi abbiamo notato un contenuto prevalentemente platonico. Non si tratta di una infiltrazione involontaria di elementi diversi dal pitagorismo; ma di una sintesi coscientemente voluta. Moderato di Cadige intendeva appunto conciliare il platonismo con la filosofia pitagorica.

La stessa tendenza si osserva nei platonici, che iniziano il tentativo — il quale non sarà poi più intermesso nel corso di secoli — di conciliare la filosofia di Platone con quella di Aristotile, dando però alla seconda un valore subordinato rispetto alla prima. Questo programma viene, come si è detto, agevolato dalla sempre crescente decadenza della scuola peripatetica, che lascia irrimediabilmente disperdere lo spirito animatore della filosofia dello

Stagirita. Fino al 2° secolo d. C., non si ricordano che figure mediocri di comentatori, come Aspasio, Adrasto, Aristocle.

Soltanto al termine del secolo ci si palesa una personalità di maggior rilievo: Alessandro di Afrodisia, che, durante l'impero di Severo e di Caracalla, occupò, in Atene, una delle quattro cattedre che gl'imperatori Antonino e Marco Aurelio avevano creato per impartire l'insegnamento dei quattro sistemi principali dell'età classica: platonismo, aristotelismo. stoicismo ed epicureismo.

Ma anche Alessandro di Afrodisia s'impose al riconoscimento dei contemporanei, fino al punto di essere chiamato il secondo Aristotile, piuttosto per la sua superiorità di fronte agli altri peripatetici che per l'intima penetrazione della dottrina aristotelica. Malgrado la sua opposizione al naturalismo e al panteismo stoico, egli subisce senza accorgersene l'influenza di questa filosofia, ripigliando quei temi empiristici e naturalistici degli antichi peripatetici, Aristosseno, Stratone, Dicearco, in cui, come s'è osservato, già si agitavano le esigenze mentali dello stoicismo.

Tale abbassamento della filosofia di Aristotile, al livello del naturalismo, si osserva nella logica di Alessandro, dove la sintesi dell'universale e dell'individuale è frantumata, e l'individuo, per se preso, acquista una realtà primaria a detrimento dell'universale, che viene attribuito all'astratta riflessione dell'intelletto. Lo stesso può ripetersi per l'etica, nella quale Alessandro rivendica, sì, contro il determinismo stoico, il concetto della libertà del volere; ma, poichè fa consistere questa libertà in un movimento senza causa (ἀναίτιος κίνησις), si mostra così, indirettamente, assai più tributario che non risulti a prima vista, di quel determinismo.

Nella psicologia infine, dove ha lasciato un'orma più durevole, egli apre la grande quistione, che affaticherà buona parte dei pensatori medievali, sui rapporti tra l'intelletto in potenza e l'intelletto in atto e sulla loro connessione con l'anima umana. Si tratta, come abbiamo visto, del più arduo problema dell'esegesi aristotelica. Ma anche qui Alessandro non sa mantenersi all'altezza del suo maestro. Questi aveva lasciato fluttuare l'intelligenza sul margine tra la realtà umana e quella divina; ma già in questa incertezza c'era una grande elevazione: la massima attività dell'uomo si adeguava quasi con Dio. Alessandro invece, con maggior precisione, ma con diminuito senso di umanità, ripartisce le rispettive attribuzioni, e fa pertinenza dell'anima umana l'intelletto possibile, mentre dà a Dio l'intelletto attivo. Così il pensare si spiega come un influsso piovente sull'uomo dall'alto, e tutto lo sforzo speculativo di Aristotile si vanifica nel comodo espediente di un *deus ex machina* (1).

In questa scissione dell'intelligenza, per cui una parte, la più efimera, va all'uomo, mentre l'altra ascende all'empireo, convergono due interessi mentali, egualmente espressivi dell'età alla quale Alessandro appartiene. Innanzi tutto vi si rivela l'efficienza mediata del naturalismo stoico, che concepisce un'umanità diminuita, o meglio appesantita da quella materia di cui riveste ogni attività puramente umana. D'altra parte però, questa stessa degradazione dell'uomo rende necessaria, quasi per una legge di compenso, l'assunzione di una più piena ed efficiente

(1) Per un più ampio esame di questa dottrina e di quella che nel 4° secolo sarà propugnata dal platonico Temistio si veda la mia: *Filosofia del Cristianesimo*, Laterza, 1920, vol. III, p. 22 segg.

realtà divina. Così, in Alessandro, noi vediamo accentuarsi il teismo, nell'atto stesso in cui, sottraendo l'intelligenza attiva all'uomo (per ritrarlo nella sua più schietta naturalità) è costretto ad attribuirla a un potere superiore e trascendente. Tale derivazione del teismo dallo stesso immanentismo stoico, che forma un comune patrimonio del tempo, non è senza significato sulle sorti della filosofia di questo periodo. Alessandro, incapace di trincerarsi solidamente nella regione propria della filosofia aristotelica (quella dell'intelligenza), si abbandona lungo le vie della minore resistenza, verso il naturalismo degli stoici e insieme verso il teismo dei platonici.

Così l'ultimo rappresentante ufficiale della filosofia aristotelica cede già le armi agli avversari. Dopo Alessandro, la scuola peripatetica non dà più segno di vita: ma non perciò gli studi sulle opere di Aristotile vengono interrotti: soltanto, la continuazione di essi è opera dei platonici.

Ma questi ultimi già da tempo, nella valutazione comparativa dei due massimi pensatori, avevano cominciato a subordinare Aristotile a Platone. Secondo Tauro e Attico, platonici del 2° secolo d. C., Aristotile eccelle nella fisica, egli è ὁ τῆς φύσεως γραμματεύς, ma ha poco compreso della metafisica, nella quale eccelle Platone. Questa differenza è concepita dai due scrittori con spirito avverso all'aristotelismo; ma essa resterà, pur con mutato accento, negli altri platonici più equanimi verso lo Stagirita e disposti a fondere ecletticamente le dottrine di lui con quelle di Platone.

I primi tentativi in questo senso risalgono a Plutarco di Cheronea (50 125 d. C.), il pensatore che la fama popolare ha circondato di una luminosa aureola per le sue biografie di uomini illustri e per

innumerevoli scritti religiosi, filosofici, morali, letterarii, compresi sotto il titolo di *Moralia*.

L'intonazione religiosa della sua speculazione si osserva già nella definizione della filosofia come un mezzo di salvezza per l'uomo [1]; e nel prevalente interesse che attribuisce agli argomenti etico-religiosi, a differenza di quelli dialettici. Tuttavia, sulla falsariga del platonismo, egli abbozza una metafisica della divinità che sarà sviluppata e in parte modificata dalla speculazione posteriore.

Dio è l'unità esclusiva di ogni pluralità; di lui non altro possiamo dire se non che esiste e che s'identifica col bene (ὅ τἀγαθῷ ταὐτό ἐστι) [2]. Non ancora però il Dio di Plutarco, come il Dio degli alessandrini, si eleva ad essenza ultra-e sopra intelligibile; ma, platonicamente, viene identificato con la realtà intelligibile [3], immune da ogni corporeità e quindi da ogni male. D'altra parte poi, la necessità di spiegare l'esistenza del male, una volta che Dio non esprime se non il bene, induce Plutarco a ipostatizzarla in un principio distinto, che egli ritrova in tutte le precedenti filosofie [4], e che, nella sua, s'identifica con l'anima malvagia del mondo.

Questa positività del male rappresenta un momento nuovo rispetto al puro platonismo; egualmente nuovo, e di derivazione orientale, è l'atteggiamento dello spirito di fronte al divino. Quanto più in alto vien collocato Dio, tanto più è necessario che egli si riveli e si comunichi [5]; questa partecipazione è allora veramente perfetta, quando l'anima non più

(1) *Adv. Colot.*, 3, 6.
(2) *De Isid.*, 53.
(3) τὸ ὄν καὶ νοητὸν καὶ ἀγαθόν (id. 54).
(4) *De Isid.*, 46 segg.
(5) *De Isid.*, 1.

vi contribuisce con le sue forze terrene, quando essa cioè riceve il divino passivamente, come una sua schiavitù e non come una sua libertà. A rendere possibile questo stato di inerte beatitudine, da un lato conferisce l'azione della divinità che si esplica per mezzo di demoni, dall'altro lo stato della più completa ricettività dell'anima, purificata da ogni ingombro sensibile e terreno. Eppure lo stesso Plutarco aveva scritto che l'anima non è vaso da riempire, ma fiamma da accendere!

Come si può notare da questo breve cenno, l'importanza speculativa di Plutarco si limita a un modesto eclettismo senza molta originalità ed autonomia. Più interessante, per la stessa filosofia, è il suo atteggiamento, schiettamente ellenistico, di curioso e infaticabile ricercatore di miti, di culti, di leggende orientali: in queste escursioni, egli porta uno spirito tutto greco, e comincia a disciplinare con concetti greci il ricco materiale delle sue ricerche. Così la religione egiziana di Iside è da lui tradotta nei termini della filosofia greca: Osiride è la monade neo-pitagorica, è l' « identico » di Platone; mentre Tifone è il principio del male, la diade, l'« altro », la materia.

Le stesse tendenze si ritrovano negli altri platonici posteriori: Cronio comenta con spirito filosofico e platonico i miti del politeismo; Massimo di Tiro accentua il concetto dell'inesprimibilità di Dio e della necessità di esseri intermedi tra Dio e gli uomini; Apuleio di Madaura apre la via al nuovo concetto dell'infinito, svalutato dalla filosofia classica: Dio è per lui l'incommensurabile (ἀπερίμερος) Celso si distingue per la sua ostilità al cristianesimo; ciò che gli varrà le critiche del padre alessandrino Origene. Il medico Galeno (131/201 d. C.) mescola

dottrine stoiche, peripatetiche, platoniche, e il suo amore per Aristotile è già un segno cospicuo del nuovo orientamento della scuola platonica.

Ma la sintesi teologica delle dottrine classiche, è, più che da altri, preparata da Albino e da Numenio, attraverso i quali già si fa strada l'ispirazione propriamente neo-platonica. Tra gli scritti attribuiti un tempo a Platone, v'è una raccolta di lettere, che sembra però sia stata composta in seno alla scuola, in un periodo più recente. Qui troviamo i primi accenni, ancora vaghi e misteriosi, di una trinità divina. Vi si parla di tre principii, il primo dei quali è re dell'universo e causa di tutte le cose belle; il secondo presiede alle cose di second'ordine, il terzo a quelle di terz'ordine [1]. Albino attribuisce a questa trinità il significato storico dei tre principii divini in cui culminano, rispettivamente, il platonismo, l'aristotelismo e lo stoicismo. Nella sua *Introduzione ai dommi platonici*, pervenutaci sotto il nome di Alcinoo, egli distingue l'anima del mondo, l'intelligenza del mondo e Dio. Ma, se l'identificazione dell'anima del mondo col Dio stoico non lascia luogo a dubbi, tra i due principii superiori invece c'è ancora un miscuglio non sceverato di concetti platonici ed aristotelici. Albino accetta le idee platoniche, ma non ne fa dei modelli separati, bensì pensieri di Dio, atti della sua intelligenza [2]. D'altra parte, poi, la divinità, pur dichiarata sopraintelligibile, non viene ancora spogliata di ogni attributo intellettuale e ridotta alla pura unità ineffabile, come pei posteriori neo-platonici.

---

(1) *Ep.*, 2, 312 d.
(2) Alcin., *Introd. in Plat. dogm.*, c. 10.

In Numenio di Apamea, questi stessi concetti si trovano più ampiamente sviluppati. Il momento essenziale della sua filosofia sta nel forte rilievo da lui dato alla distinzione platonica tra Dio e il Demiurgo. La funzione creativa gli pare indegna del Dio supremo; epperò al di sopra del Dio che crea, Numenio pone il Padre, il primo Dio, semplice di essenza e chiuso in sè. Il secondo Dio, creatore, pur uno nell'essenza, è affetto dalla molteplicità della materia, in cui profonde la sua opera. L'uno è il Bene, l'altro il Boniforme, immagine del bene di cui partecipa e che imita, come la generazione imita l'essenza. Il Demiurgo è il ministro supremo di Dio (1).

Al di sotto di questo, v'è un terzo Dio: la fattura del Demiurgo (Ποίημα). E, come in questo è facilmente riconoscibile l'anima del mondo degli Stoici, così nel secondo Dio si palesa il principio intelligente di Aristotile, e nel primo il Dio platonico, posto al di sopra di ogni realtà ideale.

Imbevuto dello scetticismo greco, Numenio proclama l'impotenza della ragione umana a conoscere il Dio supremo, e riserva questa conoscenza a una facoltà superiore. Chi si ritrae dalle cose sensibili, egli dice, si unisce al Bene da solo a solo (2), in un rapporto in cui non c'è più uomo, nè animale, nè corpo, ma un'ineffabile, inenarrabile e divina solitudine (3), che riempie la vita e in cui vive il supremo Bene.

Importante è ancora in Numenio l'interesse per le tradizioni ebraiche e il tentativo di dimostrare

---

(1) Euseb., *Praep. Evang.*, xi, 18.

(2) μόνω μόνον: parole che ritroveremo testualmente in Plotino.

(3) ἀλλά τις ἄφατος καὶ ἀδιήγητος ἀτεχνῶς ἐρημία θεσπέσιος (Euseb., xi, 22).

l'accordo dei profeti con la sua filosofia: Platone è per lui il Mosè attico [1]. Noi vedremo questa tendenza ampiamente affermata nel giudaismo alessandrino.

All'indirizzo platonizzante appartengono ancora i così detti *Scritti Ermetici*, della fine del 3° secolo, che accentuano il concetto della trinità divina, digradante dal Dio inesprimibile, a cui si conviene soltanto il nome di Padre, al secondo Dio che è il mondo, e al terzo che è l'uomo.

Nel suo complesso, l'indirizzo platonizzante, più che per dottrine nuove già formate, è significativo per i diversi spunti che contiene di dottrine nuove. I comentari degli scritti platonici ed aristotelici, che gli eruditi pensatori di questo periodo hanno lasciato, son serviti poi di testo nelle scuole neo-platoniche posteriori, che hanno ampiamente svolto quel che in essi era contenuto solo in embrione.

5. Il giudaismo ellenizzante. — Tra le influenze dell'ellenismo nel mondo orientale, le più caratteristiche ed importanti per lo sviluppo storico posteriore concernono il popolo ebraico. Ci si rivelano qui i primi tentativi di quel connubio tra le due mentalità, che si attuerà poi in tutta la sua pienezza e fecondità nel mondo cristiano. L'aspetto caratteristico di questo lavoro deriva dalle peculiarità mentali della nazione ebraica, la quale assai fortemente sentiva il valore della propria tradizione, e nella coscienza orgogliosa di essere l'eletta di Dio, difficilmente poteva adattarsi a subire gl'influssi di una civiltà, il cui carattere superiore essa negava. Tuttavia il valore dell'ellenismo si manifesta attraverso

(1) Clem., *Strom.*, I, 342 C. Sylb.

la stessa lotta che la nazione giudaica intraprese contro di esso, per salvare la propria autonomia spirituale.

I momenti culminanti di quella lotta appartengono al 2° secolo a. C., quando lo spirito nazionale del giudaismo s'incarna nelle forti personalità dei Maccabei. Il pericolo ellenistico investiva tutti gli aspetti della vita del popolo ebraico: con la preponderanza politica, la Siria ellenizzata mirava a conquistare la supremazia spirituale e religiosa sulla Palestina. Al tempo di Antioco IV Epifane la persecuzione del giudaismo più ribelle alle influenze ellenistiche raggiunge il suo apice, e genera per contraccolpo la reazione nazionale, che trionfa a poco a poco con le armi dei figliuoli di Mattatia, Giuda, Gionata, Simone, il quale ultimo compie l'opera iniziata dagli eroici fratelli, e fonda la dinastia autonoma e nazionale degli Asmonei.

Ma i Macabei, paghi della riconquistata autonomia politica, furon essi i primi ad accogliere la civiltà ellenistica, consci che lo stretto particolarismo religioso del loro popolo (rappresentato dalla setta degli Asidei e dei loro continuatori, i Farisei), contrastando con ogni esplicazione mondana di attività, menava involontariamente all'asservimento politico. Donde la lotta col fariseismo, assai acuta sotto il regno di Alessandro Janneo, e il grande favore accordato dalla dinastia alla setta antagonistica dei Sadducei, una sorta di aristocrazia clericale, scevra dallo stretto legalismo farisaico e favorevole all'ellenismo.

L'influenza della filosofia greca sul pensiero giudaico consiste precipuamente in ciò, che le rigorose formulazioni concettuali della teologia greca spingono il giudaismo a determinare e precisare le ipostasi divine che già si venivano formando in virtù

di esigenze speculative autonome. Così la religione d'Israele concepiva un Dio supremo, dapprima legato, come Padre e Figlio, al suo popolo particolare. Ma, via via che l'idea divina si universalizzava e si elevava a una potenza creatrice e regolatrice dell'universo, cominciava a distaccarsi da essa una seconda potenza, destinata a presiedere al lavoro della creazione. Sorgeva così l'ipostasi della sapienza divina, che foggia le cose *pondere*, *numero*, *mensura*, ed a cui il robusto senso della personalità, proprio del popolo ebraico, conferisce un rilievo e una individualità di gran momento per la storia del pensiero. Infine, una terza nebulosa si andava distaccando dalle due prime: a misura che Dio si elevava sul mondo, la sua rivelazione agli uomini, che prima era del tutto immediata, assumeva un nuovo carattere di mediatezza, compiendosi per mezzo dello spirito di Dio, che parla per bocca dei profeti.

È facile intendere come si siano potute infiltrare, attraverso queste vene originali di pensiero, le dottrine greche, e il Dio del platonismo assimilarsi con Jahve; e la Sapienza convertirsi nel Logo, assumendo così una più precisa determinazione ipostatica; e infine lo Spirito profetico, per la sua stessa efficienza mondana assumere i caratteri della divinazione stoica. L'intrinsecazione, nell'ámbito del giudaismo, non può tuttavia considerarsi come compiuta; tale sarà soltanto quando il Cristianesimo, con le sue nuove e decisive esperienze spirituali, attrarrà a sè, con rinnovata forza, le due correnti speculative.

Ma già nella letteratura giudaica, in tutte le varie raccolte dei così detti *Libri sapienziali*, non sono disconoscibili gl'influssi greci. Manca tuttavia una vera intenzionalità di rapporti, il che rende assai malagevole determinare la misura di quegl'in-

flussi. Più facile è invece lo studio dei tentativi di un consapevole allacciamento di dottrine giudaiche ed ellenistiche, che s'iniziano nel 2° secolo a. C. con Aristobulo. In un comento al Pentateuco [1], questi cercò di mostrare che la dottrina mosaica si accorda con ciò che v'è di meglio nei sistemi filosofici greci, i quali per altro non hanno di fronte ad essa che il valore di un mero comento. E la stessa subordinazione dell'elemento greco all'elemento giudaico si può osservare nella traduzione greca della Bibbia, detta dei Settanta, dove l'appropriazione dei motivi ellenistici, e cioè l'ellenismo passivo, s'incrocia con l'intento nazionalistico dei traduttori, e che sta nel volere illuminare il mondo greco, rivelando ad esso i tesori della tradizione giudaica.

Questo indirizzo di pensiero raccoglie i suoi frutti più maturi nell'opera di Filone, importantissima così per la formazione della filosofia cristiana come per quella neoplatonica. Filone nacque in Alessandria nel 30/20 a. C. La data della sua morte è dubbia, ma si sa che, settantenne, egli si recò a Roma (nel 40 d. C.) ambasciatore della sua città presso l'imperatore Caligola. La sintesi della mentalità greca e orientale è un'opera da lui intrapresa con piena coscienza così del pregio dell'ellenismo come del valore sopraordinato della tradizione giudaica. Questa è sorta per rivelazione diretta di Dio e deve perciò essere anteposta alla sapienza greca, la quale può servirle soltanto di comentario.

Si ritrova nella filosofia di Filone l'ultimo tema della trascendenza greca: Dio solo è saggio: la conoscenza umana è impotente a giungere fino a lui.

---

(1) Opera che è andata perduta, ma di cui ci ha tramandato qualche frammento Eusebio.

Nondimeno, e sta qui il tema positivo che s'inserisce nella negazione scettica, Dio non ha voluto restare ignoto all'uomo, e, non potendo elevarne l'anima fino a sè, ha voluto egli stesso discendere al livello dell'uomo, e concedergli il dono della sua rivelazione. La scrittura dice che Dio s'è mostrato al saggio, non che il saggio ha visto Dio.

La sovrintelligibilità del divino è portata da Filone molto al di là del puro platonismo. L'Idea suprema della dialettica platonica era, sì, appena visibile (μόγις ὁρᾶσθαι) al pensiero umano, ma tuttavia ancora ricca di determinazioni concettuali, in quanto s'identificava col sommo Bene. Il Dio di Filone è invece privo di ogni qualità (ἄποιος) (1) e, poichè ogni nome esprime una qualità, nessun nome gli si addice: di lui si può dire solamente che è (2), e non che cosa è.

Da questa premessa, assume un rilievo anche maggiore che nel platonismo il problema della creazione del mondo e della mediazione necessaria a colmare l'abisso tra l'ineffabile e trascendente perfezione divina e l'imperfezione delle cose create. Il passaggio da Dio al mondo è, secondo Filone, mediato dal Logo: forma intelligibile del reale, κόσμος νοητός, ad immagine e imitazione del quale sorge il mondo sensibile (3).

Questa idea del Logo, trasformazione della Sapienza ebraica, era da Filone pensata sulle tracce del λόγος θείος, il demiurgo platonico, e del λόγος σπερματικός, la ragione seminale degli stoici (4); ma

---

(1) *Leg. allegor.*, I, p. 50 M. 36.

(2) Ὕπαρξις. *Quod Deus sit immut.*, 282 M. 62.

(3) *De opif. mundi*, p. 5 M. 24-25.

(4) In questo secondo aspetto, essa s'identifica anche con l'anima del mondo. Euseb., *Praep. ev.*, VII, 13; mentre altre volte quest'ultima sembra distinguersene, come una terza ipostasi: lo spirito di Dio.

vi sono tuttavia in quella alcune determinazioni concettuali non contenute nelle fonti greche, e che assumono un'importanza peculiare, perchè saranno la base della speculazione cristiana. In quanto è un'essenza mediatrice, il Logo ha in sè del divino e dell'umano: esso è l'Adamo celeste, l'ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα, la cui essenza è identica all'anima umana (1). E, conforme alla sua duplice funzione, di pensiero in sè, nel quale sono precostituite le ragioni ideali delle cose e di pensiero espresso, che si traduce in atto nella creazione, esso riceve i due appellativi di λόγος ἐνδιάθετος e di λόγος προφορικός.

Ma il concetto è ancora nebuloso: così, riesce difficile discernere se il Logo sia una proprietà o un attributo di Dio, ovvero un essere distinto da lui: egli è l'una e l'altra cosa insieme; ora s'unifica con la propria fonte, ora s'ipostatizza in una sostanza distinta e diviene il secondo Dio (2). Similmente, di fronte al mondo, il Logo sta in parte come il modello alla copia, in parte come la forza al fenomeno; nel che si rivela il doppio influsso platonico e stoico sul pensiero filoniano. Il Logo in questa dottrina costituisce ancora una posizione sincretistica ed eclettica: è Dio e insieme uomo, ma non già Dio che si fa uomo: esso prelude al nuovissimo evento, ma non lo contiene ancora nel suo seno. La sua personalità, appena adombrata, non assume la concretezza di una vera incarnazione. Troppo aderente alle sue fonti elleniche, esso è — come il demiurgo di Platone — la personificazione simbolica della realtà intelligibile.

(1) Ibid., p. 33 M. 138.

(2) ὁ δεύτερος θεός, ὅς ἐστιν ἐκείνου λόγος. Euseb., *loc. cit.*

Infine una terza ipostasi divina si fa strada, ma assai più vagamente, quella dello Spirito di Dio, un'altra ed inferiore potenza con cui Dio entra in rapporto col mondo sensibile, e che vien concepita secondo il modello stoico, di una potenza tesa attraverso la materia.

Dalla premessa platonica del sistema filoniano, il problema della formazione del mondo procede come nella cosmogonia del *Timeo*. Filone non conosce ancora una creazione nel senso cristiano, bensì una formazione nel senso platonico, la quale procede per gradi, secondo una gerarchia solamente simboleggiata, e non adeguatamente espressa, nel racconto biblico della creazione del mondo in sette giorni.

Il criterio ideale di questa gerarchia è che nelle cose che si generano per parti, la natura comincia dal più basso per finire nel più alto (1). Così la formazione del mondo s'inizia dall'inanimato, il quale culmina nella più sottile materialità degli astri e della luce, — e s'eleva attraverso il mondo animato fino all'uomo, la più perfetta delle creature, fatta a imagine e similitudine di Dio.

L'ordine esposto non è che quello della narrazione biblica, alla quale pertanto Filone conferisce un profondo valore esoterico. Il complesso delle sue opere è un comentario metafisico della Bibbia, un innesto dell'idealismo di Platone nelle sacre scritture. Dove la Bibbia parla per imagini sensibili, egli è indotto a vedere un significato riposto tutto ideale. Di questo procedimento allegorico egli si avvale non già sporadicamente, ma come di un metodo atto a risolvere tutti i problemi dell'esegesi biblica.

---

(1) *De opif. mundi*, p. 15 M. 67 segg.

La creazione del mondo in sei giorni e il riposo di Dio nel settimo, secondo la Genesi (2-2), trovano il loro comento allegorico nel concetto che Dio non cessa mai dall'agire, perchè, come al fuoco è naturale (ἴδιον) di bruciare, alla neve di gelare, così anche a Dio di agire; anzi molto più naturale, in quanto che egli è anche per gli altri esseri il principio e la fonte dell'azione. Perciò non è proprio dire che Dio « cessò » di agire dopo aver creato il mondo, perchè, se, rispetto alle nostre arti, realizzato il fine v'è una sosta, rispetto alla scienza di Dio invece si determina il principio di un nuovo movimento (1). Ond'è che il riposo del settimo giorno va interpretato nel senso che Dio cessa dal produrre i generî mortali (θνητὰ γένη) e comincia a produrre quelli che son divini e familiari alla natura della domenica (2).

Similmente la distinzione biblica del cielo e della terra diviene una distinzione concettuale della mente e della sensazione (3); Adamo ed Eva simboleggiano questa stessa dualità; Dio che creata Eva la mena a Adamo rappresenta Dio che dà alla mente la sensazione (4); e così via, fino alle particolarità più minute del racconto biblico.

Nella sua linea fondamentale, il sistema di Filone è schiettamente dualistico come il suo modello greco. Per il fatto stesso che l'alessandrino non raggiunge il vero concetto della creazione, non può liberarsi dal presupposto della materia, che s'ipostatizza in un

(1) E fa una sottile distinzione tra il « si riposò » (κατέπαυσεν) della Bibbia e il « cessò » (ἐπαύσατο), dicendo che conviene il cessare a ciò che si fa senza aver poi bisogno di un nuovo impulso: παύει μὲν γὰρ τὰ δοκοῦντα ποιεῖν οὐκ ἐνεργοῦντα, οὐ παύεται δὲ ποιῶν αὐτὸς (θεός) *Leg. allegor.*, I, p. 44 M. 5-6.

(2) Pag. 46 M. 17: τὰ θεῖα καὶ ἑβδόμαδος φύσει οἰκεῖα.

(3) Ibid., I, p. 43 M. 1.

(4) Ibid., II, p. 73 M. 40.

principio distinto e nondimeno necessario alla formazione delle cose (1). Il dualismo metafisico tra la materia e l'immateriale sconfina nel dualismo morale. Filone attribuisce a Mosè — meglio avrebbe detto a Zenone, — l'aver riconosciuto l'esistenza di una doppia causa, l'agente e la paziente, l'infinita ragione e la materia finita e inanimata (2). Con la materia egli identifica il male, che non può avere in Dio il suo principio. Si può rilevare di qui un capovolgimento dell'antico dualismo greco. Il male non è più nell'infinito, ma nel finito, che s'identifica con la materia; mentre il bene è nell'infinità della ragione divina. Questa infinità di Dio, che Filone già intravvede, non ha più rapporto con l'ἄπειρος dell'antica speculazione, non esprime più la vaga indefinità sensibile, bensì la nuova potenza spirituale e intima, che già traluce nelle ineffabili esperienze della religione dello spirito.

Conforme a questa intuizione spiritualistica del divino, Filone pone in rilievo un carattere dell'azione di Dio sul mondo, che sarà di gran momento per la speculazione cristiana. E cioè, che Dio nel comunicare i suoi doni non si diminuisce, ma permane nella sua integrità. Così il fuoco si partecipa senza scemarsi; così generalmente tutto ciò che è spirituale, la scienza, p. es., si propaga in un numero sempre maggiore d'individui, senza perdita. E lo spirito divino è per l'appunto uno spirito di scienza, che si diffonde sulle cose e le riempie, senza ricevere nessun pregiudizio, possedendosi sempre in se medesimo (3).

---

(1) *De opif. mundi:* ὁ δημιουργός... ὃς ἁπάσῃ κατεχρήσατο τῇ ὕλῃ εἰς τὴν τοῦ ὅλου γένεσιν, p. 41 M. 171.

(2) *De opif. mundi*, p. 2 M. 8.

(3) Questo importantissimo concetto è passato anche al neo-platonismo attraverso Numenio. Secondo questo filosofo, le cose che nel comuni-

Dal concetto del male, poi, come inerente alla materia, segue una concezione drammatica dello spirito umano, agitato dalle due forze opposte, e il còmpito dell'etica, inteso alla purificazione dell'anima da ogni pervertimento materiale e al ricongiungimento di essa con Dio. Così l'etica chiude il grande circolo del reale, che si apre con la rivelazione di Dio; essa è il ritorno dello spirito alla sua fonte divina; è l'eterna liberazione del popolo d'Israele dalla cattività d'Egitto.

Con questa stupenda allegoria, Filone ritrae vivamente la liberazione dell'anima dal suo spesso paludamento terreno. Tale liberazione non si compie con forze puramente umane; ormai l'uomo non ha più un valore e un significato autonomo; egli è strumento del divino; l'etica è un momento della religione. Ogni virtù sorge dalla sapienza divina; Dio solo possiede la saggezza e la bontà.

Ma l'ascesi, la liberazione dalla carne, non è che un momento solo della purificazione, e non il più

---

carsi da un soggetto all'altro sono perdute per colui che le dà, hanno valore efimero e corruttibile. Le cose divine son quelle che, donate, restano al donatore; che, servendo all'uno non impoveriscono l'altro, ed anzi servono a quello stesso che le dà, col vivificargliene il ricordo. È qui la vera ricchezza, la bella scienza, che giova a chi la riceve, senza abbandonare chi la dà. Tale è la fiamma che s'accende a un'altra fiamma, senza che questa si disperda. Tale è la scienza che resta a colui che la dà, e tuttavia passa, identica, a colui che la riceve. La causa di un tal fenomeno non ha nulla di umano. Essa consiste in ciò, che l'essenza che possiede il sapere è la stessa in Dio che la dà e in te e in me che la riceviamo (Numen., ap. Euseb., *Praep. evang.*, xi, 18).

Si ponga in raffronto questa dottrina con l'insegnamento di Gesù: di non ammassare tesori sulla terra, perchè soggetti a dispersioni, ma di ammassarli nel cielo, perchè dove è il tesoro, ivi è anche il cuore. Il tesoro spirituale non è suscettibile di dissipazione, ma a sviluppo a moltiplicazione, perchè esso è tutt'uno con lo spirito che tesaurizza, e prodigandosi fruttifica a quello stesso che lo dona.

alto. Sopra di essa, v'è la saggezza pura e incontaminata, la contemplazione ineffabile del divino, in una parola, l'estasi. Essa non è una concessione arbitraria di Dio: è un frutto divino che la virtù sola può maturare. I suoi caratteri risentono potentemente del misticismo orientale. Per virtù di essa, il saggio è profeta: egli non trae nulla dal suo fondo, ma in lui abita lo spirito divino, ed egli vibra senza suo volere, come le corde di uno strumento. Lo stesso Filone ci descrive vividamente i suoi momenti di estasi: a volte, vuoto d'idee, egli si poneva al lavoro, e d'un subito si sentiva riempito; i pensieri venivano invisibilmente dall'alto e cadevano come la neve e la semenza; invasato da un Dio, simile ai coribanti, egli dimenticava il luogo dov'era, le persone presenti, e se stesso, e ciò che aveva detto e scritto (1).

Con l'estasi, la negazione del finito, della materia, del male, è compiuta; e l'uomo trasumanato si annega nell'infinito da cui si origina.

6. La scuola di Alessandria. — La tradizione giudaico ellenistica di Filone si continuava ancora in Alessandria allorchè sorse la scuola neo-platonica ad eclissarne la gloria. Alessandria, nel tempo in cui Ammonio Sacca iniziò il suo insegnamento, era divenuta il vero Pantheon della sapienza universale. Quivi fiorivano gli studi letterari e filologici; quivi Clemente e Origene iniziavano con consapevolezza

(1) Questo passo del *de Migr. Abrah.* trova riscontro in un altro del *de opif. mundi*, nel quale tuttavia, pur con la stessa analogia dello slancio spirituale con l'ebbrezza coribantica, vien posta in rilievo una certa razionalità del processo, inteso come uno sforzo della sostanza sensibile per adeguarsi a quella intelligibile. (Cfr. specialmente p. 16 M. 71).

filosofica la patristica cristiana; quivi la gnosi con Basilide, e ancora più con Valentino, riassumeva nel suo misticismo tutte le correnti della speculazione orientale commiste alle nuove intuizioni cristiane, che però ne venivano travolte; mentre la scuola di Filone unificava il giudaismo con lo spirito animatore del pensiero ellenico.

Tuttavia, in questi fiorenti indirizzi, ciascuno debitore alla Grecia di qualche momento della propria vita, l'ellenismo minacciava di essere travolto da altri interessi mentali predominanti. L'ispirazione centrale della patristica era cristiana; nella gnosi si riunivano sincretisticamente motivi cristiani, ellenistici, orientali; nella scuola di Filone il giudaismo pretendeva di asservire la mentalità ellenica. Il neoplatonismo venne in buon punto a salvare la filosofia greca dalla minaccia di assorbimento e di morte che le sovrastava; esso fece l'ultima e splendida affermazione della forma greca vittoriosa della mentalità dell'oriente. Sorto in Alessandria, ebbe per sedi le più illustri città: Roma, Efeso, Pergamo, e finalmente Atene, dove la filosofia, come con un pensiero sublime, volle incontrar la sua fine.

Le fasi principali dello sviluppo del neo-platonismo si compendiano in tre momenti; la scuola di Alessandria con Plotino; la scuola siriaca con Giamblico; la scuola d'Atene con Proclo. La designazione complessiva: scuola d'Alessandria, che a rigor di termini è troppo ristretta da un lato e troppo vasta dall'altro (perchè, come abbiamo visto, in Alessandria vi sono varie scuole), si è tuttavia generalmente imposta in forza della personalità sovreminente di Plotino.

Fondatore del neo-platonismo alessandrino è Ammonio Sacca, figlio di genitori cristiani, vissuto tra

il 175 e il 242 di C., il quale consacrò tutte le forze del suo ingegno all'insegnamento orale, senza lasciare nessuno scritto. Porfirio è la più sicura autorità da consultare sull'insegnamento di Ammonio. Nella sua *Vita di Plotino* (1), egli ci mostra l'atteggiamento di Ammonio come ispirato a un illuminato eclettismo, che cercava di salvare quanto di più vitale offrissero le filosofie anteriori, e di conciliarle in un pensiero superiore. I momenti principali, costitutivi, del suo eclettismo, erano le dottrine di Platone e di Aristotile, del primo in particolar modo, la cui psicologia egli difese contro le critiche aristoteliche. È lecito supporre che l'efficacia del suo insegnamento sia stata assai grande, se un ingegno come Plotino ha potuto intuire in lui «l'uomo che gli bisognava», e frequentarne la scuola per lunghi anni. Tuttavia, la credenza che tutta la dottrina neo-platonica sia una creazione di Ammonio, e che Plotino l'abbia soltanto volgarizzata, è una fola, non dissimile da quella di chi pretendesse di ritrovare in Socrate già tutta la metafisica di Platone.

Senza dubbio i germi del neo-platonismo sono già in Ammonio; ma come germi, non come dottrine esplicate. L'intonazione religiosa del suo pensiero è chiaramente espressa dall'appellativo ὁ θεοδίδακτος che gli venne attribuito; inoltre spetta a lui il merito di avere intuito la distinzione tra il principio animato e la ragione, collocando l'anima parte in sè, parte nel nus, e spiegando come energia quel che v'è di autonomo nell'anima: di essa non si può dire che *è* qui o là, ma che *agisce* qui o là. Quanto alle altre dottrine che di lui ci son tramandate: l'immaterialità

(1) Cap. IV.

dell'anima, la netta distinzione tra il sensibile e il soprasensibile, e l'esclusione di ogni spazialità sensibile da quest'ultimo, (preludio di finissime analisi di Plotino): tutto ciò era una logica conseguenza dei presupposti platonici del pensiero di Ammonio.

Tra i suoi scolari si ricordano: Erennio, Longino, grammatico ed esteta, a cui Plotino dà valore di filologo, ma toglie quello di filosofo [1]; Origene il neoplatonico, che dopo Plotino è il maggior seguace di Ammonio; e, molto probabilmente, anche l'altro Origene, il grande Padre Alessandrino.

Una delle più notevoli dispute in seno alla scuola, che diede luogo a una seria divergenza speculativa, concerne il problema: se gl'intelligibili (τὰ νοητά) siano nella mente o fuori della mente. Si trattava della possibilità stessa di una vera sintesi del platonismo e dell'aristotelismo: Longino, trincerato nel platonismo, pose le idee separate dall'intelligenza; ma Plotino, con ben altro ingegno speculativo, fece il gran salto ed intuì la realtà piena del pensiero come nessun altro pensatore prima di lui. La ricaduta del suo scolaro Porfirio nel vecchio platonismo rivela un'assai scarsa penetrazione dello spirito vivo della metafisica plotiniana.

7. Plotino. — Nato a Licopoli in Egitto al principio del III secolo, si diede a 28 anni allo studio della filosofia. Dopo avere ascoltato i più rinomati pensatori, che in quel tempo insegnavano in Alessandria, senza che nessuno riuscisse ad appagare le sue esigenze mentali, s'imbattè in Ammonio. Udito che l'ebbe, ne comprese tutto il valore ed esclamò:

---

(1) Plot., *op.* Porph., *V. Plot.*, cap. iv.

Τοῦτον ἐζήτουν, ecco il mio uomo, e ne frequentò la scuola per 11 anni, fino alla morte di lui.

A 40 anni, Plotino è a Roma, fondatore a sua volta di una scuola, che per la sua rinomanza attrae perfino un imperatore, Gallieno. L'amicizia dell'augusto uditore fa concepire all'appassionato platonico l'idea di fondare nella Campania una città, Platonopoli, sul modello della *Repubblica*; un disegno che però non giunse neppure all'inizio dell'esecuzione.

L'insegnamento di Plotino, come ci ricorda Porfirio nella vita del maestro, volgeva in gran parte sulle dottrine di Platone e di Aristotile; egli soleva leggere nelle Sinusie, conversazioni coi discepoli, i più accreditati comentari platonici, di Severo, Cronio, Attico, e particolarmente di Numenio; nonchè i comentari peripatetici di Adrasto, Aspasio, Alessandro [1]. Da questi scrittori, e più di tutti dal suo maestro Ammonio, egli trasse l'ispirazione di quella grande sintesi storica delle dottrine del passato, che forma l'aspetto profondamente nuovo della sua filosofia.

Dopo 24 anni d'insegnamento, si ritirò in Campania e vi morì un anno dopo, nel 289 d. C. I suoi scritti, da lui composti nell'età matura, furono pubblicati postumi da Porfirio, che li raccolse, li unì in sei gruppi di nove ciascuno, e vi diede il nome di *Enneadi*. L'ordine del raggruppamento è, esternamente, abbastanza sistematico: la prima Enneade tratta dell'uomo, la seconda della fisica, la terza del cosmo, la quarta dell'anima, la quinta del pensiero, la sesta dell'uno; più importanti di tutte le due ultime, dove nella sua massima potenza si afferma il

---

(1) *Vita Plot.*, cap. IV.

genio del loro autore. Porfirio ci ritrae il temperamento di Plotino come profondamente meditativo, concentrato, incurante delle cose esterne [1]; le opere ci rivelano il tormento del suo pensiero, che mai si riposa sulle verità conquistate, ma vi ritorna incessantemente, per riconquistarle con maggiore intensità ogni volta, come per trovarvi l'adeguazione compiuta del suo sforzo mentale inesauribile. La difficoltà degli scritti plotiniani sta appunto nella tortuosità di questo processo di involuzione e di esplicazione del pensiero, che ricorda a un tempo il travaglio mentale di Platone e la forza dell'apodissi aristotelica. Creatore della più alta sintesi tra i due massimi sistemi della Grecia, Plotino compendia in sè le due mentalità: ha la linea svelta, ardita di Platone, e la solidità massiccia di Aristotile. E, come Platone, spesso vincendo la tortuosità della materia speculativa, ha degli slanci meravigliosi di pensiero, che nulla più tradiscono degl'inceppi superati, similmente Plotino ha una egual forza di ascendere, libero da vincoli e senza soste, ad altezze imprevedibili: la differenza tra i due pensatori sta in ciò, che il primo padroneggia la materia da artista, il secondo invece con l'esuberanza passionale e mistica del suo temperamento orientale, ed è quindi più avvincente, più impetuoso. E poi di gran lunga egli vince Platone per la pienezza del contenuto speculativo: la struttura del pensiero platonico, isolata dal vivo e drammatico colorito dei dialoghi, è troppo scheletrica, troppo povera; nel pensiero di Plotino invece si sente un'abbondanza tutta aristotelica, non dispersa, ma compatta, che s'irradia da ogni centro

(1) *Vita Plot.*, cap. VIII.

dell'interesse mentale, e poi vi riconfluisce, col ritmo di un respiro ampio e potente. Plotino incarna il genio più maturo della Grecia, l'espressione totale delle sue forze speculative.

A. Il metodo. — Il neo-platonismo del nostro autore, come vedremo in tutto il corso della nostra esposizione, è un platonismo superiore, che vuole includere ed assorbire le esigenze più vitali del pensiero aristotelico. Ciò si rileva fin dall'inizio, dall'apprezzamento della dialettica. Aristotile aveva anteposto l'apodittica alla dialettica, sembrandogli questa tentativa delle verità di cui l'apodissi è dimostrativa. Plotino reintegra la dialettica nel suo posto eminente e la considera come la parte più alta (μέρος τὸ τιμιώτατον) della filosofia. Essa non è un mezzo preliminare nella ricerca della verità e dei fatti, perchè non contiene nudi canoni e proposizioni, ma concerne i fatti stessi nella loro realtà (περὶ πράγματά ἐστι) e possiede gli enti come sua materia: non è dunque uno strumento puramente soggettivo d'indagine, ma esprime insieme la soggettività e l'oggettività dell'indagine, le proposizioni e i fatti (1).

Contro questa concezione della dialettica, si spuntano le armi della critica aristotelica, e ciò che la rende invulnerabile è il fatto stesso che ivi si condensa l'esigenza aristotelica di un sapere attivo, in cui ciò che conosce e ciò ch'è conosciuto, l'intelligenza e la cosa, la verità e il fatto, sono tutt'uno. Tale esigenza esprime il valore eterno del principio socratico; è il significato pieno del « Conosci te stesso », non già nella tua astratta e irreale sogget-

(1) *Ennead.*, I, 3, 5.

tività avulsa dagli oggetti, ma nella realtà piena del tuo essere, in cui si condensa tutto il mondo. Plotino ha dato per primo questa interpretazione e questo infinito valore al pensiero socratico (1); e ne ha fatto la divisa della sua milizia speculativa. Dov'è che il « Conosci te stesso » si realizza nella sua pienezza, in quale forma di conoscenza il soggetto include senza lasciar residui tutta l'oggettività, quindi qual è il sapere che merita veramente il nome di filosofico: ecco il problema iniziale della sua ricerca.

Egli passa in una rapida rassegna le varie facoltà che la psicologia gli offre, per vedere quale di esse soddisfa a quel còmpito. La sensazione ha il proprio oggetto fuori di sè: essa colpisce una semplice immagine, un'apparenza, che può dar luogo a un'opinione non già ad una vera scienza (2). L'immaginazione è un che di mezzo tra il senso e l'intelletto, per cui subentra all'impressione sensibile la forma già mediata dal ricordo; ivi la dualità sensibile, se pur attenuata, persiste tuttavia, togliendo la possibilità di una vera compenetrazione. Nel ragionamento, l'anima tocca gli oggetti, ma perde se stessa; discorrendo nell'esterno e nella pluralità, essa dimentica la propria funzione di conoscere se stessa (3).

L'anima si conosce, conoscendo insieme le cose, soltanto nel pensiero. V'è qui tuttavia una ulteriore distinzione da fare, tra ragione e pensiero o intelligenza (νοῦς). Per ragione noi intendiamo un'attività essenzialmente umana, espressione adeguata dell'anima nostra; per intelligenza invece un'attività

(1) *Ennead.*, v, 3, 1.

(2) E tuttavia anche della sensazione egli rivendica il carattere attivistico, già implicito nella dottrina di Aristotile. Essa è un'ἐνέργεια non un πάθος.

(3) Ibid., v, 3, 2.

insieme nostra e non nostra; nostra in quanto ne partecipiamo, non nostra appunto perchè ne partecipiamo soltanto, riconoscendo così il suo valore sopraordinato rispetto a noi [1]. La ragione umana pensa ed è nella verità in quanto a lei si comunica la divina luce del pensiero; essa pertanto non attinge direttamente il proprio oggetto, ma solo con la mediazione di un principio che la trascende. La ragione non si conosce come ragione; solo il pensiero raggiunge la piena autonomia e sufficienza.

L'anima è ancor troppo legata alla pluralità sensibile e alla soggettività empirica, perchè possa considerare il pensiero come esclusivamente proprio; essa non possiede la necessità che appartiene al pensiero, ma soltanto quella forza meramente soggettiva che le aveva riconosciuto Gorgia: la persuasione [2]. Anima e pensiero s'ipostatizzano così in due principii distinti, il primo dei quali è contenuto dall'altro, ma non lo contiene a sua volta, e ne riceve la luce intellettuale.

B. Il pensiero. — Solamente il pensiero soddisfa all'esigenza socratica del « Conosci te stesso ». Ivi il conoscente e il conosciuto, la verità e il fatto sono tutt'uno, non già nel significato statico che i due termini si adattino l'uno a l'altro come parte a parte, e neppure nel significato trascendente che la mente possegga il suo oggetto come pura immagine [3], ma nel senso che la sintesi mentale è a un tempo sintesi nel pensiero e nell'essere. L'universo è tutto pensiero ed ente; dualità che è unità: il pensiero in quanto

(1) *Ennead.*, v, 3, 2 segg.
(2) v, 3, 6.
(3) v, 3, 5.

intende, l'essere in quanto è inteso [1]. Ma, nel tempo stesso, unità che è alterità; togli quest'ultima, e il pensiero scompare: guardando fisso e immutabilmente in un sol punto, esso si esaurisce e svanisce nel nulla. Cosicchè è necessario al pensiero esser molto per essere anche uno; l'intelligenza non tocca se stessa che nell'alternità di questo ritmo del più e dell'uno, senza cui non sarebbe che una specie di tatto, (ἐπαφή) [2]. La semplicità della sua natura e l'autonomia del suo essere non sono scossi da questa interna scissione; al contrario, attraverso di essa la mente si possiede, possedendo in sè tutto il reale. In quanto ha tutto l'essere, il pensiero non ha quindi bisogno di mutarsi e peregrinare in cerca della realtà, ma l'ha in sè, nell'eternità di un presente immutevole, che esclude ogni passato ed ogni futuro [3]. È questa la vera eternità, che non era e non sarà, ma è semplicemente ed assolutamente; il cui essere è stabile perchè non si permuta nel futuro, nè è permutato dal passato, e cioè non trascorre nelle vicissitudini del tempo; ma è vita autonoma, totale e piena [4].

Il carattere immediato del possesso ci suggerisce qual'è la vera natura della mente, non discorsiva, ma intuitiva; essa non vaga qua e là per indagare, ma è la sede permanente della verità e delle cose; il suo intendere è tutt'uno col vivere [5]; e la verità non vi alberga adeguandosi ad altro che a se medesima, tal che il suo dire non diverge dall'essere,

---

(1) v, 1, 4.
(2) v, 3, 10
(3) v, 1, 4.
(4) III, 7, 2.
(5) καὶ ἡ ἀλήθεια ἐν αὐτῷ καὶ ἕδρα ἔσται τοῖς οὖσι, καὶ ζήσεται καὶ νοήσει (v, 5, 2).

ma quel che esiste, quello anche dice (καὶ ὅ ἐστι τοῦτο καὶ λέγει) (1). Nella realtà germinano insieme il pensare, il vivere, l'essere (2): un pensare che ha l'immediatezza del vivere, e intanto la mediazione dell'essere che vi alberga. Mediazione che acquista la spontaneità di quella immediatezza, nel senso che la mente non ha in sè (mediatamente, come in un vaso) gli enti, ma *è* gli enti, è le cose (3).

La mente è gli enti stessi secondo il vero modo dell'essere; le cose non sono nè prima di essa, nè dopo; ma la mente è come il primo legislatore, anzi è la legge stessa dell'essere. Bene infatti è stato detto: identico è l'intendere e l'essere; onde la scienza delle cose che sono senza materia è identica alle cose stesse (4).

Nella mente dunque si convertono l'essere e l'avere; ma quest'ultimo non ha un valore spaziale; la mente ha in sè gli esseri non come in un luogo, ma come avendo se stessa ed esistendo in uno con essi. Sono ivi tutte le cose insieme, ma nondimeno si distinguono tra loro: allorchè l'anima possiede varie scienze, non ha nulla in sè confuso, ma distintamente, sì che ogni scienza ha una funzione e un posto a sè. Ogni concetto agisce libero e puro dagli altri. Ond'è che la mente è tutte le cose insieme e non insieme (ὁμοῦ καὶ οὐχ ὁμοῦ); essa le contiene come il genere le specie e il tutto le parti (5).

— La mente non è una facoltà, una potenza che progredisca dall'amenza all'intelligenza (ἐξ ἀφροσύνης

---

(1) Ibid.
(2) v, 6, 6.
(3) v, 3, 9.
(4) v, 9, 5.
(5) v, 9, 6.

εἰς νοῦν ἐλθόντα), altrimenti ci sarebbe nel potenziale un regresso all'infinito; ma convien ritenerla esistente in atto perpetuo e intelligente [1]; essa ha il valore di attività, di vita, e non è concepibile un'attività che non agisca, una vita che non viva. Alla mente è connaturato l'agire, e cioè il sapere: non v'è prima la mente e poi il sapere (οὐκ αὐτὸς, εἶτα σοφός), ma il sapere è compagno della mente (πάρεδρος τῷ νῷ), perchè sgorgano insieme [2].

Quindi il pensiero sempre conosce e mai oblia; a lui nulla è celato; a lui non si mescola l'errore, che sorge dalle false immagini: queste infatti esistono nelle forme inferiori di conoscenza, e non già nel pensiero, che possiede la realtà piena delle cose [3]. L'illusione di un pensiero che possa conoscere e in realtà non conosca o non sempre conosca, nasce dalla confusione tra l'anima e il pensiero: nell'anima l'intendere non è sempre continuo e attuale, ma è intermittente, in quanto essa non è il pensiero, ma ne partecipa soltanto, rivolgendosi a lui. In sè, il pensiero è invece sempre attivamente presente a se stesso; noi siamo presenti a lui ed a noi, solo quando a lui ci volgiamo [4]. E l'altra illusione, che il pensiero sia posteriore alle cose, sorge da una simile confusione tra il pensiero e l'opinione: questa è posteriore alle cose, non essendone che l'immagine [5]; ma al pensiero le cose sono coeve e eeterne: perchè, che mai son le cose, se non gl'intelligibili stessi? E l'intelletto non è separato dal-

(1) v, 9, 5.
(2) v, 8. 4.
(3) v, 5, 1 segg.
(4) v, 3, 9.
(5) v, 9, 7.

l'intelligibile. Il vero intelletto (νοῦς ἀληθινός) pensando intende se stesso, senza porre un intelligibile fuori dell'intelligenza, perchè l'intelligibile non è che la stessa intelligenza (1).

Questa immediata compenetrazione del pensiero e del reale, in quanto non è lavoro discorsivo, sforzo d'indagine e di conquista, ma si dà nella trasparenza luminosa di un'intuizione sempre presente a sè ed agli oggetti, e tanto più a sè quanto più agli oggetti (2), implica una certa svalutazione dell'attività, nel momento stesso che la eleva al vertice della speculazione. Di nessuno, dice Plotino, è laboriosa la vita quando è vita pura; ivi infatti la vita è sapienza, ma sapienza non apprestata da nessuna argomentazione, perchè sempre intera e totale, nè deficiente in nessuna parte per cui si renda necessaria l'indagine; ma sapienza prima, non da altra pendente, e tutt'una con l'essenza (3). La suprema attività è anche il supremo riposo: come per Aristotile, l'ἐνέργεια non è che la tranquilla e riposata contemplazione.

Tuttavia, malgrado questo quietismo, quale profonda e non mai superata comprensione del pensiero! Il pensiero vede non per mezzo di altro, ma per sè, senza uscir fuori di se medesimo. La vita è l'atto della mente, è luce che riluce per prima a se stessa, lucente insieme e illuminata (λάμπον ὁμοῦ καὶ λαμπούμενον) (4). Nessun pensatore ha mai avuto una concezione dell'autonomia del pensiero così viva come Plotino. Il pensiero non riposa su di altro che sopra

(1) II, 9, 1.
(2) V, 6, 1.
(3) V, 8, 4.
(4) V, 3, 8.

se medesimo; esso non è da collocare in nessun luogo, e appunto perciò è dovunque; e, non avendo luogo in cui sia presente, è presente a tutto ed a tutti [1]. Mal si ragiona, ponendo il mondo nello spazio. Qual luogo esiste infatti prima che il mondo esista? Invece le parti del mondo, non il tutto, si collocano nello spazio. A sua volta, l'anima non è nel mondo, ma il mondo nell'anima, l'anima non è nel corpo, ma il corpo nell'anima: e il pensiero non è nell'anima, bensì l'anima nel pensiero [2]. Emerge di qui una concezione autonoma e sufficiente dell'universo intelligibile (κόσμος νοητός), riposante sopra se medesimo, sull'attività di un pensiero, che si sorregge con le sue proprie forze e con esse sorregge il mondo. La conquista di questa visione del luminoso cosmo intellettuale è descritta da Plotino con un paragone assai vivo. Come, premendo l'angolo delle palpebre, l'occhio vede la luce interna che non vedeva, e quindi non vedendo vede, anzi allora veramente vede, perchè vede la luce, mentre le cose che vedeva prima erano lucide, ma non la luce; così pure la mente, segregandosi dalle altre cose e chiudendosi in quelle interne, nulla vedendo, vede la luce stessa, non in altro, ma in sè, e da se stessa fiammeggiante improvvisa [3].

Il principio socratico « Conosci te stesso » riceve in questa concezione del pensiero la sua massima esplicazione; e la scienza vagheggiata da Socrate, per la realizzazione del suo principio, viene ora solamente attuata, nella sua feconda identità col proprio oggetto, causa d'un infinito incremento del

(1) VI, 4, 3.
(2) V, 5, 9.
(3) V, 5, 7.

soggetto, che allora si conosce quando si realizza, conoscendo e realizzando in sè l'universo. Un momento importante della scienza socratica giova qui considerare, per meglio comprendere l'arditezza del genio di Plotino. Socrate aveva scoperto il concetto della definizione; Platone aveva concepita la definizione come esplicatrice dell'essenza delle cose; ma tanto per lui, quanto per Aristotile, l'essenza era il puro intelligibile, la potenza e non l'atto. Nella nuova logica dell'attività mentale, l'antico concetto della definizione non trovava più posto, e tuttavia Aristotile lasciava coesistere nel suo pensiero l'Organo e la Metafisica, senza intenderne il grave dissidio. Plotino comprende l'alta esigenza di trasvalutare nel nuovo spirito i vecchi valori logici. Egli identifica la cosa e il perchè della cosa (τὸ πράγμα καὶ τὸ διὰ τί ταὐτόν): il perchè infatti è essenza, intesa dinamicamente, causalmente; e l'essenza coincide con la definizione. Donde il profondissimo e nuovo principio: Ὃ γάρ ἐστι ἕκαστον, διὰ τοῦτό ἐστι, ciò che ciascuno è, per ciò è (1). La ragione sta in ciò che, svolgendosi qualunque specie, vi si ritrova il suo perchè (διὰ τί). Ciò che infatti ha vana e inefficace essenza non possiede compiutamente il suo perchè; e inversamente. Così il pensiero possiede in sè il perchè le singole cose che in lui sono siano così: queste infatti sono il pensiero stesso, ed hanno quindi, insieme con l'esistenza, la forza della legittimazione del proprio essere. Ed anche ciò che della mente partecipa ha un'egual natura. Così nel mondo, composto di molti, tutte le cose sono tra loro connesse, ed ogni particolare, in quanto si riferisce al tutto,

---

(1 VI, 7, 2.

ha in ciò il suo perchè. Ivi non v'è questo e poi quello; ma la causa è insieme con l'effetto; e il tutto si riferisce al singolo e il singolo al tutto. Per cui nulla è disgiunto, e gli effetti hanno in sè le cause, e ogni cosa è tale che ha quasi la causa senza causa (οἷον ἀναιτίως τὴν αἰτίαν ἔχειν) (1). In questo cospirare di tutte le cose tra loro, Plotino fa consistere insieme la perfezione e l'universalità della loro essenza e la loro bellezza (2).

Giunti a questo punto, è lecito chiedersi se Plotino abbia saputo mantenersi in una tale posizione speculativa. Se così fosse, sarebbe assai sconfortante il pensare che diciassette secoli di vita mentale dopo di lui non hanno nulla accresciuto e sviluppato di quel ch'egli ha con piena coscienza veduto; appena oggi noi osiamo parlare del pensiero coi termini di Plotino.

Ma non si danno nella storia anticipazioni così prodigiose. Plotino ha intuito il miracolo della mente, ma della mente greca, della mente che non s'intende come soggetto pienamente autonomo, persona, spirito, centro assoluto del reale, ed ha fuori di sè un'oggettività, una trascendenza inesplorata. Egli è la coscienza di tutto l'immenso lavoro filosofico che va da Socrate a lui: ma il lavoro della mentalità cristiana, del pensiero moderno, non è vano; la sua novità è irriducibile.

La grecità di Plotino sta in questo, che il magnifico sviluppo da lui dato al principio energetico della metafisica d'Aristotile, trova i suoi limiti nelle linee fondamentali dell'intuizione platonica, che sono i limiti stessi della mentalità greca. L'unità sintetica

---

(1) VI, 7, 2.
(2) VI, 7, 3.

del pensiero, per Plotino, non vince il dualismo originario degl'intelligibili e dei sensibili, anzi si stratifica nell'àmbito del primo termine dell'antitesi. *La cosa* ch'egli identifica con la verità, non è per lui che la cosa intelligibile: la materia che par che si risolva nel pensiero non è che materia intelligibile. La natura veramente mondana e terrena non entra nel suo κόσμος νοητός, ma ne resta totalmente fuori; onde la pluralità che si accentra nella sintesi non è quella che vive nell'esperienza concreta, ma un puro riflesso intellettuale, una molteplicità meramente ideale e inattuale.

Il pensiero non vive la sua vita vera e piena se non straniandosi dal mondo, in una sfera sopramondana, la cui tranquilla e riposata quiete non è che l'effetto dell'isolamento: perfezione ascetica, che tuttavia la stessa imperfezione del mondo ha in dispregio. Ma lo sforzo, il lavoro, l'irrequietezza del mondo sottoposto urge inaspettatamente sul sopramondo: il pensiero che non ha risoluto in sè quello sforzo, quel lavoro, quella irrequietezza, sente in sè qualcosa di manchevole, sente di non potere da sè spiegare quella realtà a lui estranea; e allora ciò che gli è inferiore impone a lui medesimo l'istanza di un alcunchè di più alto, nel quale si riassume ciò ch'egli è incapace di riassumere. Per una legge di contrari, la materia chiama Dio, l'infimo il supremo.

Così in Plotino, l'insufficienza dell'atto mentale postula un nuovo intelligibile situato più in alto. Il tormento di questo problema si nota nel passo seguente. L'intelligenza, dice Plotino con un brusco voltafaccia, è posteriore alla cosa intesa, l'intelligenza della giustizia, alla stessa giustizia. Come ciò si concilia col principio che il conoscere è identico al conosciuto? La soluzione del grave dubbio è una

vera sconfessione del principio, il cui valore vien limitato nel senso, che la scienza non è propriamente identica alle cose, nè la ragione contemplante alle cose contemplate, ma che le cose, nel mondo intelligibile, non sono altro che intelletto e scienza. Quindi non è vero che la scienza si volga a intendere le cose, ma le cose stesse (intelligibili) fanno in modo che la scienza non ne sia diversa. L'intelligenza del moto non crea affatto il moto, ma il moto piuttosto fece l'intelligenza, per cui esso stesso si concepì come moto e intelligenza. Dunque, è l'oggetto intelligibile quello che in ultima istanza crea l'intelligenza, e la sua intelligibilità, lungi dall'essere creatura mentale, esiste per sè, in virtù della definizione stessa che ne fa un intelligibile, segregandolo dalla materia [1]. Una più completa sconfessione del principio della sintesi mentale non sarebbe immaginabile. Ed altrove, Plotino, considerando la mente per sè indefinita, mostra come sia definita dall'intelligibile (ὁριζομένη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ) [2]; il che non significherebbe una caduta, se intelligenza e intelligibile nella loro rispettiva indefinità e finità avessero il valore di puri momenti astratti, fuori della sintesi attuale dell'intendere: un valore che trascende di gran lunga la mentalità di Plotino, per cui l'intelligibile, inteso come forza definiente, non può essere che un principio distinto e sopraordinato all'intelligenza.

Queste divergenze ed oscillazioni del pensiero di Plotino ci danno un indizio del dissidio che gli è immanente tra le due opposte esigenze, l'idealismo platonico e il realismo aristotelico. Tuttavia Plotino

(1) VI, 6, 6.
(2) V, 4, 2.

non ricade nel puro platonismo, anteponendo, con una completa dimenticanza di tutte le sue premesse, l'intelligibile all'intelligenza. Anzi, egli mira a trascendere l'atto del pensiero con un principio nuovo e superiore, che tra breve esamineremo, ma che, malgrado la sua novità, non farà che rispecchiare la preoccupazione platonica del suo pensiero. Questo principio, a cui egli darà un valore sovrintelligibile, tradirà in effetti l'incertezza del suo pensiero tra i due concetti dell'atto e della potenza, e l'abbandono finale dell'uno in pro dell'altra.

C. L'uno. — Il pensiero è un Dio plurimo (1); l'alterità gli è necessaria non meno dell'unità. Questo plurale, nella mente di Plotino, è ciò che forma la sua imperfezione, ciò che, pur senza essere affetto dal senso, risente tuttavia, nella sfera sopramondana, degl'influssi del mondo. La perfezione del pensiero è al contrario ciò che lo fa uno; ma la perfezione completa è irrealizzabile nel pensiero: mai esso può identificarsi con l'uno, e solamente può parteciparne, nel grado che la sua natura pluríma consente. Che di strano allora, che al di là del pensiero, in una sfera più alta, esista l'Uno stesso, semplice, schietto, incontaminato dalla pluralità? (2). Già s'è veduto come l'anima, partecipe del pensiero, postula l'esistenza del puro pensiero, non potendo con esso identificarsi; similmente il pensiero, partecipe dell'uno, postula l'uno stesso, che contenga la ragione esemplare, paradigmatica, della unità mentale.

Il concetto dell'Uno, della suprema monade, è familiare alla filosofia greca: esiste in Pitagora, in

(1) v, 1, 5.
(2) v, 1, 5.

Platone, nel neo-pitagorismo, per citare le maggiori apparizioni. Dovunque, esso si è manifestato con tutta la forza che la negatività del proprio essere gli conferisce; ma Plotino ha superato tutti i predecessori per l'arditezza delle sue negazioni.

Il lettore che ha poca familiarità coi concetti metafisici e dubita come mai l'Uno possa essere il supremo principio delle cose, può giovarsi delle abbondanti spiegazioni plotiniane. Che cosa mai esisterebbe, esclama il nostro autore, se l'uno non esistesse? Non vi sarà un esercito, se non v'è l'uno; nè un coro, nè un gregge, nè una casa, nè una nave. Le grandezze continue non saranno se non v'è l'uno. I corpi delle piante e degli animali, che sono una individualità, se fuggono l'uno, si dissipano nella pluralità e perdono l'essenza che avevano; essi divengono altri, eppure divengono tali in quanto sono ancora uno. Inoltre, allora v'è la salute nel corpo, quando questo si concilia con l'uno; allora fiorisce la bellezza, quando la virtù dell'uno connette le membra; allora la virtù regna nell'anima, quando concorre nell'uno e nell'univoco consenso (εἰς μίαν ὁμολογίαν). Ciò ch'è meno ente, è meno uno, e viceversa (1); ciò che perde l'uno, perde l'essere (2). Ma il valore dell'uno si palesa meglio che altrove nel pensiero, come già sappiamo: potremo allora negare che esista quello, senza la cui esistenza non possiamo dire o intendere nulla? Ma ciò ch'è necessario ad ogni generazione d'intelligenza e di discorso, è necessario che preceda l'intelligenza e il discorso. Quindi noi dobbiamo attribuirgli un'esistenza fuori delle cose che esso significa: a taluno potrà sembrare

(1) VI, 9, 1.
(2) VI, 9, 2.

necessario che un *quid* l'accompagni; ma se ciò può parer vero se si parla di *un* uomo, tale non è certo quando si tratta di un non-uomo: come si potrebbe predicare l'uno di un non-ente, se l'uno aderisse inscindibilmente a qualcosa? (1).

Esiste dunque l'uno in sè, separato, puro, supremo principio delle cose, Dio. Come non toccato dall'alterità, che è necessaria alla conoscenza, egli è superiore alla conoscenza, cioè sovrintelligibile (2) e insieme sovrintelligente. A lui non possiamo attribuire intelligenza, nè coscienza (3), nè vita: attributi che sono affetti di alterità. Egli non sostiene misura, essendo egli stesso misura d'ogni cosa, e non potendo a sua volta essere misurato (4). Nè l'essenza gli è adeguata: l'essenza è un *che*, determinato da altri, e l'uno non è da nulla determinato; inoltre, essendo la causa dell'essenza, deve necessariamente precederla (5). E neppur l'essere si può predicare di lui (6); egli è il non-essere superiore da cui l'essere medesimo si genera. In generale, nulla di positivo possiamo affermare intorno a lui; la negazione solamente, in quanto esprime tutto ciò che non è mentale ed è superiore alla mente, è a lui adeguata (7); nessun discorso può toccarlo; egli è l'inesprimibile, l'ineffabile (ἄῤῥητον).

Tuttavia, se Plotino si fosse limitato a queste negazioni, avrebbe veduto Dio sfumare nel nulla; ma in realtà, in quanto ne parla e lo pensa, è costretto

---

(1) VI, 6, 11-18.
(2) V, 3, 12.
(3) VI, 7, 39.
(4) V, 5, 4.
(5) VI, 6, 13.
(6) VI, 7, 38.
(7) V, 3, 14.

a comprenderlo in qualche modo nella positività del discorso e del pensiero. Egli comincia con identificarlo col Bene, la suprema idea del sistema platonico, avvertendo di togliere da questo concetto ogni empirica determinazione e di attribuirvi un significato sovreminente a tutte le cose (1). Inoltre, la negazione della finità dell'intelletto induce Plotino a chiamar Dio infinito, illimitato, senza forma (2): determinazioni che, pur essendo negative, si stratificano sullo stesso piano delle opposte determinazioni positive, e svelano l'esigenza intellettuale dissimulata dal sovrintelligibile.

Ma v'è di più: l'uno è principio generatore delle cose; gli si dovrà dunque attribuire l'attività, massimo tra gli attributi positivi? Plotino si dibatte contro questa necessità ineluttabile del suo sistema. Egli cerca di mostrare che il primo Bene è ciò verso cui tende ed appetisce ogni cosa, come al suo fine, ma che non mira a sua volta ad alcuna cosa, e nulla desidera, in quanto si possiede nel suo fine eternamente realizzato. Il bene pertanto è fonte e principio quieto di tutte le azioni secondo natura; esso rende buone le cose a sua somiglianza, non perchè agisce verso di esse, anzi, perchè esse agiscono verso di lui. Sì, ch'egli esiste come tale, non per un'attività o un pensiero, ma solo in quanto è quello che è: essendo sopra l'essenza (ἐπεκείνα οὐσίας) è anche sopra l'atto del pensiero (3). Questo passo tradisce la preoccupazione intellettualistica del pensiero plotiniano, che, altrove, più chiaramente si manifesta, nella definizione ch'egli dà di Dio come prima potenza (δύ-

(1) v, 3, 11.
(2) vi, 7, 32-33.
(3) i, 7, 1.

ναμις πρώτη) (1): qui il vecchio platonismo par che chiuda in una cappa di piombo la magnifica concezione dinamica del mondo.

Ma intanto, Plotino non si appaga di questa soluzione. Egli vuole che Dio agisca veramente, vuol mostrarci come da Dio si svolga l'inesauribile ricchezza del reale; e quindi torna al motivo già sconfessato dell'ἐνέργεια, dell'atto. Dio, così egli si riprende con uno di quei bruschi voltafaccia che gli sono abituali, non va inteso come fatto ma come facente (2). Non bisogna temer di porre l'azione prima senza essenza, anzi bisogna dare all'azione stessa il valore di una sostanza (ὑπόστασιν). Se si pone una sostanza senza azione, il principio sarà deficiente e imperfetto; se si aggiunge alla sostanza l'azione, non conserverà l'unità semplice. Epperò bisogna porre la sostanza stessa come atto: nè è lecito dire che prima di farsi esistesse, mentre invece non era prima di farsi, ma già tutto era facendo (3). Ivi infatti l'essere stesso è tutt'uno col farsi, ed esiste come per una sempiterna generazione (4).

Dio dunque è atto, che non è preceduto da nessuna sostanza, cioè da nessuna potenza: la δύναμις πρώτη è scomparsa. Chi bene osserva, questi continui pentimenti tradiscono la stessa incertezza che nella sfera dell'intelligibile ci si è manifestata nel problema della priorità della potenza o dell'atto. Nè potrebbe essere altrimenti: il sovrintelligibile è, malgrado tutte le effusioni mistiche, che ne fanno un qualcosa

---

(1) v, 4, 1.

(2) οὐ κατὰ τὸν ποιούμενον, ἀλλὰ κατὰ τὸν ποιοῦντα (VI, 8, 20).

(3) καὶ οὐκ ἔστιν, ὡς πρὶν γενέσθαι ἦν· ὅτε γὰρ οὐκ ἦν πρὶν γενέσθαι, ἀλλ᾽ἤδη πᾶς ἦν (id.).

(4) Id.

a sè, null'altro che essenza pensata, epperò rivela nella sua struttura i momenti stessi del pensiero che lo crea.

Riconquistato il concetto dell'attività, Plotino è in grado di completare il suo sistema dell'universo. Egli ci ha mostrato finora come attraverso i gradi intelligibili dell'anima e del pensiero si giunga fino a Dio; ora ci mostrerà come dall'attività divina e creativa procedano il pensiero e l'anima. La linea discensiva integra la linea ascensiva; l'evoluzione dall'uno, l'involuzione dell'uno.

Il problema che ora si propone Plotino non è quello che si proponeva Platone nel *Timeo*; ma quello che Platone aveva appena intravveduto, quando, pervenuto con la dialettica all'idea suprema del Bene, intuiva una deduzione sintetica di tutte le idee dalla loro fonte. A un tale, poderoso problema, il platonismo era insufficiente, come quello che ipostatizzava le idee fuori della mente divina; per Plotino invece le idee sono atto e verbo di Dio; egli è pertanto assai meglio in grado di soddisfare al suo còmpito.

D. La triade intelligibile. — È necessario rifarci brevemente da capo, per affrontare adeguatamente l'arduo problema e svelare le intime ragioni del procedimento plotiniano. Abbiamo veduto che Dio è attività, non condizionata da sostanza preesistente, ma sostanza essa medesima. Non dobbiamo tuttavia dimenticare che Dio non è nè intelligenza, nè coscienza: quindi la sua attività non porrà in vita una creazione mentale, ma una creazione quasi naturale e fisica. Il seguente passo di Plotino giova a spiegare la natura di quell'attività. Nel pensiero divino, egli dice, non v'è deliberazione precedente

l'azione, nè ragionamento precedente il fatto. Ne viene un certo prammatismo ideale: tu puoi, soggiunge Plotino, addurre ragioni perchè la terra sia posta nel centro del mondo e perchè sia rotonda; ma nella mente di Dio non così fu deliberato perchè così bisognava, anzi così sta bene, perchè così è stato fatto: come se prima di ogni argomentazione discorrente per cause, la conclusione fosse certa senza nessuna proposizione. Ivi infatti, niente pende dalle conseguenze, niente divien certo in virtù di considerazioni, ma tutto consta prima di ogni conseguenza e considerazione. Tutto ciò è infatti posteriore: ragione, dimostrazione, fede. Dal fatto stesso che esiste il principio, per sua natura ogni cosa esiste ed è così disposta. Ecco la ragione profonda, che non v'è ragione del principio [1].

Questo prammatismo ideale si converte in vero e proprio naturalismo, allorchè dall'intelletto divino si passa all'unità stessa, al Dio sovrintelligibile. Dio crea, come il fuoco brucia e la neve gela. Esso genera, perchè tutto ciò ch'è perfetto genera, e non può rimanere sterile: così nel campo in cui si agisce per elezione, come dove si agisce senza nessuna elezione e coscienza [2]. E l'azione di Dio è un folgorio, un irraggiamento, il cui effetto è l'intelligenza, il pensiero. Ma come avviene che l'uno semplice si sdoppia nell'intelligenza, si pone come lucente e illuminato, pensiero ed essere? Qui soccorre a Plotino il valore intelligibile e potenziale da lui dato all'Uno: reminiscenza platonica, che mai cede completamente alla dottrina nuova dell'atto puro; e dall'intelligibile egli fa uscire l'essere, che in quanto

(1) v, 8, 7.
(2) v, 4, 1.

si contempla diviene l'intelligenza [1]. Altrove invece par che attribuisca all'uno stesso questa riflessione: guardando se medesimo, l'uno produce l'ente e l'intelletto [2]. Anche questa ambiguità si spiega con l'incertezza tra le due posizioni mentali della potenza e dell'atto: o si pone Dio come atto, in sè riflesso, e allora i due momenti dell'attività pensante e dell'essere pensato rampollano dall'identità stessa della riflessione; o si pone Dio come potenza, come intelligibile, cioè in ultima istanza come essere, e allora il pensiero contemplante è un'inesplicabile ritorsione e ripiegamento dell'essere sopra se medesimo. Ognun vede che il problema che qui si agita è quello della coscienza. Plotino lo tocca profondamente, ma non riesce a conquistare una soluzione definitiva. A volte, egli riconosce la massima concretezza alla riflessione cosciente, e intende l'immanenza del conoscersi nel conoscere, e afferma che l'intelletto umano si contempla più perfettamente nel divino, perchè in sè vede soltanto, in quello vede di vedere (καθορᾷ ὅτι καθορᾷ) [3]. Altrove invece si sconfessa, e dà alla coscienza (ἀντίληψις) il valore di una riflessione mentale secondaria e inessenziale: chi conosce, non è necessario che abbia coscienza di conoscere, specialmente se è molto intento, nè chi agisce potentemente è necessario che conosca di agire potentemente: sì che sembra che la coscienza renda più deboli le azioni a cui si accompagna [4]. Specchio della vita, essa è inferiore alla vita.

E la creazione dell'intelletto per opera di Dio risente di questa oscillazione: ora è un'azione, direi

(1) v, 3, 11.
(2) v, 2, 1.
(3) v, 2, 22.
(4) 1, 4, 10.

quasi lineare, irriflessa, da cui sorge inesplicabilmente il miracolo della riflessione e del raddoppiamento dell'essere e del pensiero; ora la creazione stessa, e quindi l'essenza di Dio, che si compendia in un atto a cui nulla di sostanziale è precedente, è una riflessione, una coscienza. Nel primo caso l'operazione divina ha un carattere naturale e fisico, nel secondo un carattere mentale.

Come dall'uno procede l'intelletto, così dall'intelletto procede l'anima. Dio, intelletto, anima, formano la triade intelligibile e sopramondana. L'intelletto è verbo e atto di Dio, l'anima è verbo e atto dell'intelletto (1). Il loro rapporto è simboleggiato da quello della luce, del sole, e della luna. L'unità suprema è la luce, l'intelletto il sole, l'anima la luna, che trae la luce dal sole. All'anima infatti è avventizia la luce intellettuale; l'intelletto ha invece in se stesso la luce, nè la luce soltanto, ma le cose stesse che in esso sono contenute, sono per loro essenze lucide (2). Non è questa concretezza della luce nel lucido superiore all'astratta e irreale luce in sè? Plotino riconosce che la luce in sè non dà che la potenza all'intelletto; ma, non ha egli stesso concepito un atto libero da potenza? Eppure lascia cadere il problema!

L'ordine della generazione è l'ordine gerarchico della triade. L'anima è contenuta nel pensiero e non viceversa; essa ha fuori di sè la fonte della sua luce, epperò fuori di sè la meta della sua attività: la sua presenza attiva a se medesima è condizionata dal suo elevarsi e rendersi presente al pensiero (3). E simil-

---

(1) v, 1, 6.
(2) v, 6, 4.
v 3, 6.

mente il pensiero ha una duplice forza: con l'una guarda a sè, con l'altra al suo principio [1]. L'ordine della produzione e della processione non è temporale, ma puramente ideale [2]; e la sua legge è la decrescente perfezione dei prodotti via via che si allontanano dal centro d'irraggiamento. Migliore è ciò che fa di ciò ch'è fatto, perchè ha maggior perfezione [3].

Da questa legge in particolar modo è stata tratta l'opinione, in parte fondata, che il sistema plotiniano sia emanatistico. Col materialismo dei sistemi emanatistici, nei quali le cose particolari si producono distaccandosi dalla sostanza primitiva, il sistema plotiniano ha in comune non soltanto la legge della perfezione decrescente dei prodotti, ma ancora l'idea di una produzione naturale e quasi fisica. Tuttavia noi conosciamo un aspetto profondamente diverso della metafisica plotiniana, che molto diverge dall'emanatismo. Come attività perfetta, l'Uno non si disperde e non si esaurisce nella creazione; e d'altra parte, l'apparente apostasia dall'Uno (ἀπόστασις [4] = *discessus*) è in realtà un vero progresso, se non si considera la falsa opinione di Plotino, ma il valore del prodotto ch'egli fa scaturire dall'uno: l'intelligenza.

Con la triade dell'Uno, dell'intelligenza, dell'anima, tutta la sfera dell'intelligibile è esplorata; l'anima, ultimo dei principii intelligibili, già lambisce la terra, e forma la mediatrice eterna tra il mondo superiore e la realtà sensibile.

---

(1) VI, 7, 35.
(2) V, 1, 6.
(3) κρείττον τὸ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου, τελειότερον γάρ (V, 5, 13).
(4) VI, 6, 1.

E. La cosmologia. — L'anima ha una duplice posizione: da una parte, come prodotto del pensiero, è un'essenza razionale e intelligibile; dall'altra è in riferimento col mondo, di cui forma la ragione vivente e generatrice. A somiglianza di Platone e degli stoici, Plotino concepisce un'anima del mondo universale, che si partecipa, come forma, alla materia, senza dividersi, perchè insuscettiva di spazio. Essa si comunica a tutte le parti delle cose in cui alberga, ma è nel tempo stesso impartibile, perchè è tutta in ciascuna; la sua apparente divisibilità non forma la sua passione, ma la passione dei corpi, che con la divisibilità loro non possono accoglierla indivisa (1). Inoltre, dire che l'anima alberga nel corpo, significa invertire il vero rapporto; il corpo è in realtà nell'anima, non viceversa; cosicchè, dando ai termini un'estensione universale, va detto non già che l'anima del mondo è nel mondo, ma al contrario che il mondo è nell'anima universale, che ne compendia le ragioni generatrici (2).

Queste ultime son modellate sul sistema stoico: sono i λόγοι σπερματικοί, concetti attivi nei semi e principii fecondi dello sviluppo degli esseri. L'anima del mondo, gravida della contemplazione delle cose divine, partorisce una natura similmente feconda di ragioni quasi speculative (3). Essa agisce contemplando: che altro infatti è l'azione se non una contemplazione? Fare che alcunchè esista, è infatti produrre una qualche specie, cioè riempir tutte le cose di una certa contemplazione (4). Ciò non vuol dire

(1) IV, 2, 1.
(2) III, 9, 3.
(3) III, 8, 4.
(4) III, 8, 6.

però, che l'anima del mondo o la natura ragioni e deliberi a modo degl'individui. Deliberare è proprio di colui che cerca e ancora non possiede. Ma la natura non cerca; essa ha tutto in sè. Ragione silenziosa non trascorrente fuori di se medesima, essa permane nella coscienza tranquilla della contemplazione che la riempie, e da cui sgorgano naturalmente le forme delle cose [1].

E all'idea dell'anima si connettono quelle dello spazio e del tempo. Mentre l'eternità è la vita immobile dell'intelligenza, il tempo è l'attività dell'anima, non in quanto riposa in se stessa, ma in quanto passa perpetuamente da una forma a un'altra. Cessando il movimento dell'anima, non resta che l'eternità [2]. E similmente lo spazio, che non inerisce alla materia indipendentemente dall'anima, è la ragione seminale procedente dal seno stesso dell'anima, che, con lo sviluppo della sua potenza, dà alla materia tale o tale grandezza [3].

La prima realtà corporea in cui l'anima del mondo si concreta, nell'uscire dal soprasensibile, è il cielo, primo tra i sensibili e perciò più vicino alla realtà superiore [4]. L'ordine e la bellezza celeste provano che l'anima in quella regione è più pura e incontaminata che nelle sfere terrene. Dalla trasparenza del cielo, alla densa opacità della più bassa terra, l'azione dell'anima gradatamente si disperde, perchè la sua forza formatrice cede alla passività della materia.

---

(1) III, 8, 4. L'Inge ricorda a questo proposito il verso: ἅπαντα σιγῶν ὁ θεὸς ἐργάζεται. Il silenzio (Σιγή) forma una delle divinità primarie dei sistemi gnostici.

(2) III, 7, 10 segg.

(3) III, 6, 16; IV, 3, 9.

(4) IV, 3, 17.

Come Platone, come Aristotile, così anche Plotino è costretto ad assumere una materia bruta, una, continua, priva di qualità, di forma [1], di quantità [2], che coincide con la stessa indefinità (ἀοριστία) [3]. E nondimeno questo non-ente è necessario all'ente, di cui colma l'insufficienza, poichè l'essere non è che forma e causa, non attività creatrice, ed ha quindi bisogno di un sostrato amorfo, sul quale possa esercitare la sua azione.

Il significato nuovo del concetto della materia, conforme all'indirizzo speculativo dell'ellenismo, sta nella sua identificazione col concetto del male. La materia e il πρῶτον κακόν, il corpo è il δεύτερον κακόν. La ragione di questa identità è nell'identificazione della metafisica con l'etica e con la religione. La metafisica non fa che descrivere i gradi dell'elevazione spirituale, che l'etica e la religione percorrono; e quindi la materia, come il grado più remoto dal fine speculativo, è in pari tempo il grado più remoto dalla perfezione morale.

Il problema del male è ampiamente discusso da Plotino. Il male non può essere pensato come una specie distinta dal bene, poichè nessuna specie può avere un carattere puramente negativo. Tuttavia il valore della negatività del male ben si comprende dall'esame del valore positivo che gli è opposto: il bene. V'è una sola scienza delle coppie contrarie, quindi una conoscenza sola del bene e del male. Di fronte al Bene, super-ente e creatore degli enti, il male rivela la sua natura privativa di un non-ente, platonicamente inteso, come ἕτερον τοῦ ὄντος. Ora,

---

(1) II, 4, 8.
(2) II, 4, 9.
(3) II, 4, 10.

l'altro dall'ente non è che la materia. Donde, la natura dei corpi, in quanto è partecipe della materia, è un male. Così l'anima non è cattiva per sè, ma, come dice Platone, è cattiva se asservita alle cose cui è inerente la malvagità (1). Per quanto acuto, Plotino non riesce a liberarsi da questo falso oggettivismo del male, che converte un puro non-essere in una realtà autonoma e distinta (l'altro dall'ente), e mentre par che tolga all'anima l'infamia di una malvagità di natura, sposta questa stessa malvagità più oltre, e la fa preesistente all'anima (2). Tuttavia, l'aver liberato l'essenza dell'anima dalla necessità del male, sia pure spostando quest'ultima in più remota regione, è già un passo nella via della liberazione spirituale, che forma il còmpito precipuo dell'etica (3).

F. Etica e religione. — Il circolo del reale s'inizia con la discesa di Dio nel mondo, attraverso le ipostasi del pensiero e dell'anima, si compie col ricongiungimento del mondo — purificato e sublimato nell'uomo — al suo divino principio. Noi conosciamo già quella purificazione che è la scienza, per cui l'uomo, sorpassando le fonti impure del sapere, si adegua all'intelletto, e sorpassando l'intelletto si adegua al divino. Un'altra purificazione è la bellezza, la quale nasce come supremazia della forma, come superamento della materia. Che altro è la bel-

(1) I, 8, 1-5.

(2) I, 8, 5.

(3) Per non addentrarci in un esame troppo particolare, che trascenderebbe i limiti di questo volume, tralasciamo molti problemi della cosmologia plotiniana, tra i quali importantissimi sono quelli del fato, della provvidenza, della particolarizzazione dell'anima del mondo nelle anime individuali, ecc.

lezza del colore se non il superamento di ciò che nella materia è tenebroso, per effetto della luce che è incorporea, ed è come ragione e specie? (1). La bellezza ha due forme, sensibile e intelligibile; la prima, ombra e vestigio della seconda, la quale solamente si eleva al divino ed è simile a Dio (2). Bisogna dunque che l'anima, riconosciuta la vana parvenza della bellezza sensibile, fugga verso ciò di cui essa è simulacro. Dove fuggire? in te stesso. Guarda in te, e se ancora non ti conosci bello, imita l'artefice, che volendo una bella statua, parte di ciò che ha abbozzato toglie via, parte plasma, parte leviga, finchè le dà un bello aspetto (3).

Ma il teatro più vasto delle purificazioni è l'etica. La moralità stessa non è che purificazione, catarsi (κάθαρσις) (4), per cui l'anima si libera dal male, e nella purezza del suo essere rinnovato, s'immedesima con la propria fonte divina. La descrizione metodica dei gradi di questa iniziazione sarà opera scolastica dei discepoli di Plotino. Egli è troppo pieno di Dio, perchè possa indugiarsi sulla soglia del tempio. Pochi problemi morali vengono da lui toccati: l'interesse centrale della sua mente è la religione, non già nelle sue forme esteriori ed oggettive, ma come religione soggettiva e intima dello spirito.

Tra i problemi morali, merita una particolare considerazione quello della libertà. Plotino intuisce profondamente che l'idea della libertà non si riferisce all'azione verso l'esterno, ma a un atto intimo. Il valore di questo atto è tuttavia limitato da lui a

---

(1) I, 6, 1.
(2) I, 6, 6.
(3) I, 6, 9.
(4) I, 6, 6.

ciò ch'è senza materia: nella materia infatti regna la necessità ineluttabile. La volontà è tutt'uno col pensiero; è chiamata volontà solo in quanto è secondo il pensiero: la volontà infatti vuole il bene, e l'intendere è nel bene. Quindi, il pensiero è per se stesso libero; quindi la vera libertà è la virtù [1].

Ma Diò è superiore alla libertà [2], e similmente l'anima che a Dio si congiunge è superiore a questa perfezione ed autonomia. Lo stato della perfetta beatitudine, della realizzazione compiuta di tutte le potenze dell'anima, è l'estasi. La conquista dell'inesprimibile, dell'ineffabile, non può essere che uno stato egualmente inesprimibile e ineffabile; al Dio sopracosciente lo spirito si adegua con un abbandono di ogni consapevolezza di se medesimo. È da credere, dice Plotino, che allora noi vediamo Dio, quando l'anima di repente riceve la luce. Egli appare circonfuso da quella luce ed è insieme quella luce, di cui l'anima era vuota prima del suo ingresso. Come ciò avviene? Togli di mezzo ogni cosa! Ἄφελε πάντα [3]. È il grido supremo della rinunzia alla propria umanità, del violento distacco dello spirito da tutto ciò che lo lega alla vita terrena. Nell'estasi, l'anima fissa in Dio non sente più il corpo, nè sente di essere nel corpo, nè altro dice di sè, nè di essere uomo, nè animale, nè universo, nè ente [4].

Il massimo sforzo di Plotino sta nel mostrare che, in questo stato, la contemplazione di Dio è un vero possesso di Dio: meravigliosa trasvalutazione, in uno slancio di entusiasmo, delle premesse oggettivistiche

---

(1) VI, 8, 6-7.
(2) V, 8, 12.
(3) V, 3, 17.
(4) VI, 7, 34.

del pensiero greco. Dio, egli dice, non è posto fuori dell'intuizione dello spirito che mira a lui; egli è presente dovunque lo si possa attingere, e solo all'impotente non è presente (1). E noi siamo presenti a lui, quando abbiamo allontanato dall'anima ogni diversità e imitiamo l'identità della sua essenza. Allora l'anima vede la fonte della mente, il principio dell'ente stesso, la causa del bene, la radice dell'anima. Quivi lo spirito si riposa, si libera dal male, quivi intende veramente e non è più legato a nessuna passione; qui solo gli tocca di vivere realmente (2). Questa dunque degli dèi e degli uomini divini e felici è la vita, libera da tutte le cose di quaggiù, vita aliena dai piaceri di quaggiù, fuga di solo a solo (φυγὴ μόνου πρὸς μόνον) (3). Queste meravigliose parole chiudono le *Enneadi*.

La teologia di Plotino è l'ultimo slancio dell'oggettivismo greco: il pensiero che non era riuscito a conquistar Dio nello sforzo metodico della dialettica di Platone e dell'apodissi di Aristotile, e che aveva concluso il suo grande e disperato lavoro con la negazione scettica di se medesimo, tenta l'ultima volta l'impresa, con l'impeto di trascendersi in una esperienza superiore. Non più la serena contemplazione dei classici, ma una passione mistica, l'esasperazione di una visione che vuol essere un possesso.

Tuttavia questo misticismo non è solo l'ultimo momento della speculazione greca; esso è nel tempo stesso il primo di un nuovo corso speculativo. Inca-

---

(1) ἀλλ' ἔστι τῷ δυναμένῳ θιγεῖν ἐκεῖ παρόν, πῷ δ' ἀδυνατοῦντι οὐ πάρεστιν (VI, 9, 7).

(2) VI, 9, 9.

(3) VI, 9, 11.

pace di una conquista troppo lontana — il Dio di Platone — si rivela esso stesso come la conquista di un nuovo Dio — il Dio-che agita lo spirito, che vi accende la fiamma dell'entusiasmo. E traluce nel misticismo il concetto nuovo dell'infinito: infinito è Dio, infinito l'amore dell'uomo verso Dio (1). Quivi si sente l'età cristiana della filosofia: l'infinito come potenza nuova del reale; potenza che non diverge dall'attualità, ma s'immedesima con essa.

E in Dio, benchè sia nella sua essenza superiore ad ogni razionalità, si sublimano i massimi valori razionali, che l'uomo ha scoperti, e che non osa attribuirsi ancora se non come un riflesso o un'immagine d'una realtà superiore. Il pensiero divino soltanto è quello che conoscendo le cose le produce, quello che converte l'avere con l'essere, essendo quel che ha, cioè ripudiando ogni inerte e dualistico sostanzialismo; quello infine che prodigandosi si possiede e si raccoglie, senza minorarsi, come fiamma inesauribile da cui tutte le fiamme si accendono. In questa intuizione, l'emanatismo naturalistico è sorpassato, ma non vinto del tutto: la degradazione dei prodotti divini è posta come inevitabile, se non per deficienza di Dio, per deficienza della creatura che non può ricevere tutta l'azione divina, appunto perchè essa trae l'esistenza non soltanto da Dio, ma anche dalla concausa materiale. Di qui il principio plotiniano: che ogni essere giunto alla perfezione genera un essere simile a sè, benchè minore di sè (2). Il pensiero cristiano lo correggerà, almeno parzialmente, nella sfera della generazione divina, del Figlio e dello Spirito, ponendo l'eguaglianza del ge-

(1) VI, 7, 32.
(2) V, 1, 6-7.

nitore e della genitura. E la Trinità neoplatonica, così indirizzata a una meta più alta, si trasferirà per intero nella speculazione cristiana, vivificandola con quel triplice influsso, platonico, aristotelico, stoico, che già porta in sè.

8. Amelio e Porfirio. — Il profondo equilibrio mentale di Plotino aveva tenuto il neo-platonismo egualmente lontano dalle complicazioni e sottigliezze teologiche dei sistemi orientali e dalle pratiche e credenze della religione popolare. Questi due eccessi, in un curioso miscuglio, si osservano nei suoi successori.

Già Amelio si contraddistingue per il gusto delle divisioni formalistiche dei concetti, che moltiplicano le ipostasi divine del sistema plotiniano. All'unico pensiero, contenente in sè i tre momenti del pensare, del pensato e dell'essere, Amelio sostituisce tre ipostasi: la prima intesa come pensiero esistente; la seconda come pensiero che ha questo essere per partecipazione, la terza, come pensiero che si ricongiunge all'esistente e lo contempla attraverso il pensiero partecipante. Quindi, la nuova triade demiurgica: Τὸν ὄντα, τὸν ἔχοντα, τὸν ὁρῶντα (1). Amelio apre così la via all'opera, che culminerà in Giamblico e in Proclo, di moltiplicare i principii divini, creando in tal modo un politeismo intellettualistico, sulle orme dell'ingenuo politeismo della religione popolare.

Il maggior discepolo di Plotino, Porfirio, è assai più fedele alla dottrina del maestro. Eunapio (2) gli attribuisce la gloria di aver divulgato il sistema

(1) Procl., *in Tim.*, 93 D.
(2) *Vita Porph.*, p. 8 Boiss.

plotiniano, illustrando e spiegando quel che ivi è difficile e oscuro. Tale è in effetti il carattere dell'opera di Porfirio: le sue *Sententiae* (Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά) sono una esegesi piana e popolare delle *Enneadi*. Tutto ciò che può facilmente colpire la riflessione di chi s'inizia alla filosofia vi è lumeggiato con perspicuità e con acume. La distinzione del corporeo e dell'incorporeo attrae in particolar modo l'attenzione di Porfirio. Ogni corporeo è nello spazio; nessun incorporeo ha un'esistenza spaziale (1). Gl'incorporei sono dovunque, non estensivamente, ma indivisibilmente (2); la loro presenza infatti non è locale, ma volontaria (3). Nell'incorporeo predomina l'identità, nel corporeo la varietà; l'uno si può definire la diversità nell'unità, l'altro, trovando la sua unità nel volume, l'unità nella diversità. Non l'anima è nel corpo, ma il corpo nell'anima. Il simile si conosce col simile: ogni cognizione è infatti un'assimilazione (ὁμοίωσις) a ciò che si conosce (4). Queste ed altrettali sentenze, esposte in forma sobria, talora incisiva, formano un utile comentario alla dottrina plotiniana.

Vien così chiaramente lumeggiata la distinzione che sarà capitale in tutta la storia del pensiero: quella tra lo spirito e la materia, che solo nel neoplatonismo trova la sua prima formulazione precisa. Nelle filosofie di Platone e di Aristotile, il concetto della materia era ancora una nebulosa, in via però di concretarsi progressivamente. Nella dottrina degli stoici, noi troviamo, sì, fissati tutti i caratteri concettuali della materia, ma l'immateriale, lo spirito,

(1) *Sent.*, 1.
(2) *Sent.*, 2.
(3) *Sent.*, 3.
(4) *Sent.*, 26.

vien sacrificato al materiale. Nel neo-platonismo invece, che raccoglie tutti i frutti della speculazione precedente, l'immaterialità dei principii ideali scoperti da Platone e da Aristotile, acquista a sua volta un nuovo rilievo nell'antitesi col concetto stoico della materia, e l'ingegnosità e l'acume di Porfirio si rivelano per l'appunto nel formulare un'opposizione puntuale dei due concetti, che giova egualmente alla chiarificazione di entrambi.

Un notevole valore ha anche l'etica di Porfirio, che è una descrizione metodica dei gradi per cui l'anima giunge al sommo bene. Porfirio distingue quattro classi di virtù, disposte in ordine progressivo: virtù politiche consistenti nella moderazione delle passioni; purificative, cioè tendenti alla contemplazione; virtù dell'anima intellettualmente operante; virtù esemplari o paradigmatiche, che son proprie della mente e trascendono l'anima. Chi raggiunge le più alte virtù, possiede anche le più basse, ma non viceversa. Chi opera secondo le prime è uomo probo: e, progressivamente, secondo le altre, genio buono (δαίμων ἀγαθός), dio, padre degli dèi (1).

Ma l'aspetto più caratteristico della personalità di Porfirio, non è la dottrina, bensì l'atteggiamento pratico. In lui, volgarizzatore di Plotino, la speculazione discende all'azione settaria, la teologia alla religione popolare. La triade divina soltanto in un significato metaforico s'identifica per Plotino con le divinità del politeismo greco. Urano, mutilato da suo figlio Saturno, è l'uno che si divide e divien l'uno multiplo, l'intelligenza intelligibile. Saturno incatenato è l'intelligenza che vive in una quiete assoluta, inaccessibile alle agitazioni del mondo.

(1) *Sent.*, 34.

Giove che detronizza Saturno è l'anima universale che si colloca tra l'intelligenza e il mondo per governare quest'ultimo. Siffatto simbolismo diviene per il discepolo una realtà tangibile: egli vede nelle ipostasi metafisiche le deità della religione greca, e il suo spirito imbevuto di classicismo identifica la causa della filosofia con quella dell'antica religione.

S'inizia di qui la lotta col Cristianesimo. In un'opera di quindici libri, Κατὰ Χριστιανῶν, di cui ci resta qualche notizia nelle citazioni di Eusebio e di Agostino, Porfirio traccia al neo-platonismo un indirizzo nuovo, pratico e combattivo. La barbarie cristiana minaccia la civiltà ellenica; e questa insorge contro il cristianesimo, lo combatte nelle sue origini, nei suoi riti, nel suo culto. Il politeismo, che da solo era incapace di altra resistenza che non fosse quella offerta dalla stessa passività del proprio essere, riceve dalla filosofia un impulso potente, che vivifica per un istante i suoi dèi. E con gli dèi si risvegliano le falangi di demoni, tornano in onore i vaticinii, i miti, e si arricchiscono del contributo, che offre il mistico Oriente, della magia e della teurgia. Già Plotino aveva introdotto nel suo sistema i demoni; la loro sede era per lui non il mondo intelligibile, nè il cielo, ma il mondo sublunare [1]. Inoltre egli aveva ammesso la magia, similmente nel dominio della natura e non in quello del soprasensibile, e la mantica; aveva infine attribuito al mito il significato di una rappresentazione esteriore e storica dell'essenza universale delle cose. Ma ciò che in Plotino è un accenno di studioso, diventa nei suoi discepoli azione, prassi, della magia, della teurgia,

(1) *Ennead.*, VI, 7, 6.

della mantica; essi s'improvvisano a sacerdoti della nuova esoterica religione, s'iniziano ai misteri dell'oriente, contrastano palmo a palmo il campo al cristianesimo, fuori delle scuole filosofiche, nei tempii dell'antica religione, trasformati dallo spirito ardente di questi neofiti. Il capo spirituale del neoplatonismo, in questa sua fase, è Giamblico.

9. Giamblico e la scuola siriaca. — Scolaro di Anatolio [1] e di Porfirio, Giamblico, nato nella Siria, fondò, molto probabilmente nella sua patria, una scuola filosofica. Nella sua personalità si accentravano i caratteri del teologo e del prete orientale; il nome di θείος e anche di θειότατος a lui dato dai contemporanei, il racconto di miracoli e di prodigi compiuti, hanno circondato la sua figura di una mistica aureola.

Sul suo pensiero esercitarono grande influenza la teologia caldea, intorno alla quale scrisse una grande opera, che è andata perduta, e il neo-pitagorismo, d'onde trasse il gusto per gli studi matematici, come ci documentano alcune opere pervenuteci, parti di un'opera maggiore, che non possediamo nella sua integrità.

La teologia di Giamblico è un vasto tentativo di abbracciare, in un sistema ordinato e sorretto da un'unica legge, le numerose divinità del politeismo; opera che troverà in Proclo il suo più potente sistematore. Legge dell'aggruppamento e della distribuzione degli ordini divini e la trinità; in ogni ordine precede una unità immediata, da cui procede e di cui partecipa la dualità; il passaggio dall'una

(1) A sua volta scolaro di Porfirio.

all'altra è mediato da un terzo termine [1]. Così in una forma ancora fantastica e nebulosa comincia ad abbozzarsi la suprema legge dialettica del pensiero.

Gli dèi vengono da Giamblico divisi in due categorie fondamentali: dèi sopramondani e mondani [2]; — redistribuzione teologica dei momenti del vecchio dualismo greco. Nella prima categoria, dall'un essere inesprimibile, fondamento di ogni esistenza, egli distingue una seconda unità intermedia tra l'uno assoluto e la pluralità; e da questa fa procedere l'intelligibile. A sua volta, l'intelligibile è concepito trino, cioè composto delle tre ipostasi: Padre o realtà; forza o potenza; Nus o attività (Πατήρ δύναμις, νοῦς). Dal mondo intelligibile (κόσμος νοητός), Giamblico distingue il mondo intellettuale (κόσμος νοηρός), e quindi dagli dèi intelligibili gl'intellettuali [3]. Anche qui nuova triade, a sua volta suddivisa. La terza ed ultima classe degli dèi sopramondani è costituita dagli dèi dell'anima.

Indi seguono le divinità mondane, distinte in dèi, angeli, demoni, eroi, e tra gli dèi, i maggiori si distinguono dai minori, con un groviglio, un tumulto, a cui dà un aspetto pittoresco il confluire, in questo pantheon, le divinità della Grecia, di Roma e dell'Oriente.

Complemento di una simile teologia è la credenza nella magia, nei miracoli, nella profezia, nelle pratiche teurgiche; il simbolismo numerico dei pitagorici vi accresce il mistero; e l'etica stessa vi conferisce una quinta classe di virtù, ignota a Porfirio: quella delle virtù ieratiche (ἱερατικαὶ ἀρεταί), nelle quali l'anima trascende anche il pensiero.

---

(1) Procl. *in Tim.*, 236 F.
(2) Procl. *in Tim.*, 306 C.
(3) Procl., ibid., 94 C.

Sulla fantasia dei contemporanei, pregna di esoterismo orientale, il sistema di Giamblico esercitò un potente influsso. Ma il pensiero filosofico fu assai poco stimolato: tra i numerosi seguaci di Giamblico, non si ricorda che Teodoro di Asine, come prosecutore dell'indirizzo speculativo che doveva menare sino a Proclo, e perfezionatore del sistema triadico. Quanto ai rimanenti, alcuni svolgono la loro modesta attività nell'àmbito della scuola, come il cappadocio Edesio e lo scolaro di lui Eusebio; altri hanno un ben diverso teatro: Sopatro gode influenza nella corte costantiniana, Prisco vive nel *Palatium*, Sallustio è governatore di una provincia, Massimo è teurgo più che filosofo, Crisanzio abita il tempio. Lo storico della setta è Eunapio, seguace di Crisanzio.

È questo il momento prammaticamente religioso dell'attività del neo-platonismo. La difesa del politeismo contro la nuova religione è negli animi e nei voti di tutti. L'interpretazione allegorica dei miti, iniziata già da Plotino, riceve un grande sviluppo, e dà un profondo e arcano senso alle ingenue e poetiche tradizioni della mitologia greca; la religione, che ancora in Porfirio conservava qualche vestigio di intima e filosofica spiritualità, in quanto che il saggio poteva, anche senza parlare, onorare Dio, si esteriorizza necessariamente nel culto; e questo, benchè creato da filosofi, non attinge più al pensiero le sue pratiche, ma all'esoterismo teurgico. Nella Bibbia della rinnovata religione, l'opera *De Misteriis* (1), falsamente attribuita a Giamblico, ma certo composta nella sua scuola, è espressamente dichiarato (2)

(1) Il titolo greco è: Ἀβάμμονος διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφυρίου πρὸς Ἀνεβὼ ἐπιστολὴν ἀπόκρισις καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεις.

(2) II, 11.

che non il pensiero congiunge i Teurgi a Dio, ma le opere piene di mistero che trascendono ogni pensiero, e la forza dei segni che solo agli dèi sono noti. La teurgia penetra nelle ragioni immutevoli delle cose [1]; e il valore delle sue pratiche sta in ciò, che agli dèi immateriali si può pervenire solo con la mediazione di quelli che operano nella materia [2]. Che di strano che attraverso la materia si giunga a Dio: non agiscono nei corpi le forze incorporee, organo del divino?

L'ispirazione divina non è più lo slancio dell'estasi plotiniana; rassomiglia piuttosto all'estasi di Filone. In essa il corpo diviene un veicolo di Dio; tutte le sue funzioni si riducono a servir d'organo alla vita divina [3]; la passività religiosa dello spirito è completa.

Ma il politeismo, anche rinnovato nello spirito, non avrebbe potuto riassorgere a vera religione, senza il soccorso imperiale. Privo di un codice e privo di una Chiesa, esso aveva potuto, fin nella sua età classica, vivere durevolmente, solo per la forza della πόλις, che traendo da esso l'unità della sua organizzazione particolaristica, gli ridava a sua volta quella unità ideale, rafforzata e attualizzata dal prestigio delle sue istituzioni e delle sue leggi. Ma la scomparsa della πόλις, e più tardi l'avvento dell'universalità imperiale indifferente a tutti i culti, epperò inclusiva di tutti i culti, tumulati nel Pantheon, toglieva al politeismo l'unica sua forza. E la sua sorte fu anche peggiore, quando, accresciutosi il prestigio del Cristianesimo, la politica imperiale reputò

(1) III, 26.
(2) V, 14 segg.
(3) III, 4.

utile ai suoi fini di assecondare la nuova religione. Il politeismo, che aveva già ceduto nelle coscienze, cedè allora anche nell'esteriorità del culto. La tolleranza che gli accordò il senno politico di Costantino lo fece inaridire nell'indifferenza; ma lo zelo cristiano di Costanzo lo colpì più duramente, infliggendogli un'aspra persecuzione.

I due anni (361-363 d. C.) dell'impero di Giuliano segnano l'eroico e disperato tentativo di una risurrezione del politeismo. Il nome di « apostata » attribuito a questo principe dai cristiani rivela, per quell'identità che vive nell'opposizione, il suo carattere di apostolo della fede pagana. Egli converte infatti la missione dell'impero in un apostolato religioso, e pone così in atto, nella sua apostasia, quella compenetrazione delle due idee universali — impero e religione — che formerà l'opera poderosa della mentalità cristiana.

Elevato nelle pratiche della nuova religione, compagno di scuola di due uomini che la Chiesa ha santificato, Basilio e Gregorio, egli mostrò fin da giovane il suo gusto classico e pagano; lo studio della filosofia completò poi la sua conversione al politeismo. Nominato imperatore — dopo essere stato Cesare alla dipendenza di Costanzo — spiegò improvvisamente il suo programma, noto fino allora a pochi amici. La restaurazione del politeismo fu rapidamente iniziata sotto gli auspicii imperiali; furono riaperti gli antichi tempii, rinnovati i riti nello spirito del neo-platonismo; e l'imperatore stesso, incurante del prestigio cesareo, si trasformava in prete, e adempiva fino i più umili uffici del ministero divino. Quel che però l'opera imperiale non poteva creare, era l'antico pubblico di fedeli, era quella fiamma di vita religiosa che doveva riempire e riscaldare i rinnovati tempii. Le

lettere di Giuliano ci rivelano spesso il suo scoraggiamento per l'indifferenza che paralizzava e intristiva la sua opera. Ed egli che per temperamento era mite e generoso, egli che come la più gran parte dei pensatori del tempo, come Temistio, come Libanio, era tollerante in materia religiosa [1], fu inasprito dalla lotta accanita che i cristiani fecero alla sua religione, e si lasciò trasportare ad atti di repressione e di crudeltà.

Il valore di Giuliano come pensatore è scarso. Della sua polemica contro i Cristiani non ci restano che frammenti, riferiti da Cirillo, i quali rivelano poca originalità critica, non diversamente dalle molte opere apologetiche pullulanti nel tempo. Assai belle e vive sono invece le *Lettere*, documenti drammatici della sua opera, del suo fervore, delle sue delusioni, che non riuscirono tuttavia a vincere il vano eroismo che lo animava.

L'impresa religiosa di Giuliano passò nella vita dell'impero come una meteora. Dopo la morte di lui, una violenta reazione distrusse rapidamente tutto ciò che il suo genio aveva per un istante sorretto. Il neo-platonismo subì la stessa sorte della religione pagana con la quale aveva accomunato la propria vita, ed ebbe finanche la sua martire in Ippazia, bella e intellettuale figura di donna, uccisa dal furore popolare suscitato dal vescovo Cirillo. Come scolaro di lei vien ricordato il retore Sinesio, che più tardi, convertito al Cristianesimo, divenne vescovo.

Con la morte di Giuliano, la fioritura ellenistica della scuola siriaca è finita. L'eco del neo-platonismo

---

(1) Il paganesimo è conciliante in materia religiosa e non ha orrore delle eresie. La divinità, dice Temistio, si compiace della diversità degli omaggi.

d'Oriente risuona ancora in Alessandria, nelle scuole di Ierocle e di Olimpiodoro, maestro di Proclo. Ma la carità materna di Atene preparava già alla filosofia il suo ultimo asilo.

10. Proclo e la scuola di Atene. — Siamo agli ultimi diadochi platonici. Il momento prammatico del neo-platonismo è passato; ritraendosi nella cerchia della scuola ateniese, la filosofia greca torna alla tradizione erudita del neo-platonismo alessandrino. Le nuove e ricche esperienze mentali hanno reso più vasto il suo còmpito: non si tratta di riunire soltanto le dottrine dell'antichità classica, ma con esse le più recenti dei maestri alessandrini, Plotino, Porfirio, Giamblico.

Ma anche qui, dall'immensa mole dell'opera di erudizione, emerge quasi inconsapevole un pensiero nuovo, anzi la stessa legge formale del pensiero che, possedendo tutta la sua tradizione, riesce a possedere se medesimo nell'attualità del suo ritmo ideale. Come già per Plotino, così ora per Proclo, il maggiore rappresentante della scuola di Atene, la divisa della filosofia è il « Conosci te stesso », non come sterile reminiscenza socratica, ma come inizio di un fecondo lavoro, mediato dalla forza di una riflessione in cui apparentemente si aliena la conoscenza di sè, ma si riconquista, in virtù della conversione (ἐπιστροφή), del ritorno del pensiero alla sua fonte. Conforme a questa legge — enunciata da Proclo — si svolge l'attività degli ultimi alessandrini: alienando la propria originalità e soggettività mentale nell'opera dell'erudizione, ma riconquistando una più profonda originalità e soggettività attraverso questo lavoro.

Il primo rappresentante della scuola di Atene è Plutarco di Atene, figlio di Nestorio (350-433), al

quale i neo-platonici posteriori diedero il nome di « Grande » per distinguerlo dal suo omonimo di Cheronea. Di lui poco sappiamo che giustifichi l'appellativo attribuitogli: fu sagace interprete di Platone e di Aristotile, e diede opera, come i suoi predecessori, alla sistemazione delle ipostasi alessandrine, distinguendo Dio, Nus, Anima, Materia. Suo scolaro fu l'alessandrino Ierocle.

Maggiore importanza ha il successore di lui Siriano, maestro di Proclo, il quale ne parla con venerazione. Di questo pensatore ci resta un importante comento della *Metafisica* di Aristotile. Per quanto sia grande la stima che Siriano ha dello Stagirita, egli non intacca tuttavia la valutazione, già data dai suoi predecessori, di Aristotile, nei rapporti con Platone. Il primo è δαιμόνιος, il secondo θεῖος; l'uno non serve che d'introduzione all'altro, ma, dove cerca di contraddirgli, cade in errori e sofisimi. Il centro vero della teologia è l'intuizione del *Parmenide*. Nell'opera di Siriano si completa il codice delle autorità classiche: Platone, Aristotile, i pitagorici e i maestri alessandrini per la filosofia; Omero e l'orfismo per la teologia. Il dualismo psicologico di Platone s'incanala nelle forme neo-pitagoriche della monade e della diade; le idee hanno il valore di numeri, distinti dai principii omonimi della matematica e della fisica, e intesi come forze attive, che abitano nelle essenze creatrici.

Successore di Siriano è Proclo. Nato in Costantinopoli nel 410 d. C., cominciò gli studi in Alessandria con Olimpiodoro, li proseguì in Atene con Plutarco e Siriano. Egli è il più forte dialettico tra i pensatori della Grecia; neppure Aristotile lo eguaglia nella forza delle argomentazioni e delle deduzioni

rigorose. Il suo pensiero è lucido, chiaro, ha la freddezza e sobrietà dei temperamenti analitici, il che lo distingue dall'intuizionismo e dall'impetuosità mistica degli altri maestri alessandrini, ai quali tuttavia è legato da un egual gusto di sottigliezze e di astrusità. È un pensiero che tutto vuol disciplinare e razionalizzare, anche ciò che meno è suscettibile di questa pretesa, come i miti popolari, le fantasticherie religiose dell'Oriente, l'informe contenuto dell'esoterismo mistico. Volendo cercare nella storia una mentalità che più si avvicini a quella di Proclo, il pensiero corre direttamente ad Hegel; e il raccostamento non ha nulla di fortuito, in quanto che i due pensatori hanno con diverso spirito concepito la stessa legge dialettica del pensiero, e cercato di attuarla in un vasto sistema, inclusivo di tutto il contenuto, non solamente mentale ed eterno, ma anche contingente ed efimero, dello spirito storico del loro tempo.

L'erudizione di Proclo è veramente prodigiosa: nessuna parte della filosofia greca gli è inesplorata. Le più importanti opere che sotto il suo nome ci sono pervenute, sono comentari di dialoghi platonici (*Timeo, Parmenide, Repubblica, Alcibiade*), dove la dottrina originale di Proclo si fa luce attraverso il comento, che assai spesso trasforma e sviluppa il platonismo originario. D'interesse centrale, per l'intelligenza della filosofia di Proclo, sono l'opera *Sulla teologia di Platone*, in sei libri, e l'*Istituzione teologica*, che da molti si considera come giovanile, ma che contiene già la massima scoperta filosofica del nostro pensatore, non in germe, bensì pienamente sviluppata.

La scoperta immortale di Proclo è quella del significato della triade. Largamente usata dai predecessori, da nessuno tuttavia era stata posseduta con

la coscienza riflessa del suo valore mentale. Proclo dà alla filosofia alessandrina questa coscienza di se medesima, e chiude così degnamente lo sviluppo del pensiero greco.

La triade compendia i tre momenti dell'essere: l'essere è in sè (ὕπαρξις), esce da sè (πρόοδος), ritorna a sè (ἐπιστροφή). Questa facoltà di ritornare a sè non compete all'essere che in quanto è immateriale: nessun corpo ha infatti questa facoltà (1). Essa è invece propria e familiare al pensiero, che, conoscendo le cose, conosce se stesso: ivi infatti ciò che conosce e ciò ch'è conosciuto sono tutt'uno (2).

La ragione di questo processo è profondamente spiegata da Proclo, che vi condensa la massima esperienza del pensiero greco, e così lo individua storicamente, in modo da non lasciar luogo a confusione col concetto moderno della dialettica. Questo punto non è stato finora (ch'io sappia) osservato dagli storici; quindi credo necessario svolgerlo ampiamente.

Nei massimi sistemi della filosofia greca, l'essere è inteso come causa: in questa concezione è immanente all'essere l'esigenza di un moto, di uno sviluppo, per cui esso aliena la sua statica identità e trapassa in altro: la causa nel causato. In tal senso, la causa è efficiente. Ma l'idea della causa efficiente non esaurisce tutto il contenuto del concetto causale. In quanto la causa è essenza, realtà, essa ha — nel pensiero greco — una determinazione etica, o più ampiamente, finale: essa è il Bene. E come Bene, non s'appaga dell'alienazione di sè, del trapasso in altro: ciò ch'è operato dal Bene, appetisce

(1) *Inst. theol.*, c. 15.
(2) Ibid., c. 83.

il Bene da cui si origina e tende a ricongiungersi ad esso (1). Ecco la spiegazione dell'esigenza dell'ἐπιστροφή, del ritorno al principio, inteso come causa efficiente e insieme finale. Tutto quello — dice espressamente Proclo — che muove da alcunchè *per essenza*, ritorna a ciò da cui muove. Se movesse senza ritornare alla causa del suo moto, non appetirebbe la sua causa (οὐκ ἂν ὀρέγοιτο τῆς αἰτίας); infatti tutto ciò che appetisce alcunchè, ritorna all'oggetto della sua appetizione: ma tutto appetisce il Bene.

A compiere l'individuazione del concetto della triade è poi necessaria un'altra determinazione, che Proclo enuncia sotto forma di principio generale. Ogni causato, egli dice (2), resta nella sua causa e muove da essa e ritorna ad essa. Se infatti restasse soltanto senza muoverne, non se ne distinguerebbe, perchè sarebbe indiscernibile da essa (ἀδιάκριτον): con la discrezione appunto avviene il moto, il progresso (πρόοδος). Ma se progredisse soltanto senza restare, non sarebbe ad essa congiunta e non avrebbe comunione con essa. E se restasse e progredisse senza ritornare, che ne sarebbe di quella naturale appetizione di tutte le cose al Bene? Occorre dunque, per esprimere questo concetto in termini moderni, che l'identità si conservi nella differenza, e la differenza nell'identità, e che la conversione finale dell'essere esprima questa permanenza nell'identità. Se il causante si annulla nel causato senza distinguersene scompare l'idea stessa del causante; se se ne distingue senza conservarsi identico, scompare ogni possibilità del rapporto; ma identità e distinzione non possono sussistere che nel concetto del fine, come ritorno della differenza all'unità.

---

(1) *Inst. theol.*, c. 31.
(2) *Inst. theol.*, c. 35.

In questa concezione noi abbiamo lo sviluppo massimo del principio causale, ma insieme la coscienza del suo limite, che è nel tempo stesso il limite del pensiero greco. Come già Plotino aveva considerato il differenziamento dell'uno nella pluralità intellettuale, se non come una diminuzione, almeno come una discesa e un principio d'imperfezione, allo stesso modo Proclo afferma che il differenziamento della causa nel causato, o, con una stranezza che è nel termine, il progresso (= πρόοδος), è una discesa, un'imperfezione. Di tutte le cose che si moltiplicano per progressione (κατὰ πρόοδον), egli dice [1], le prime sono più perfette delle seconde, le seconde di quelle che sono dopo di loro: ciò perchè le une sono più vicine e più intimamente congiunte alle cause. Nel concetto stesso della causa è espressa la priorità — sotto l'aspetto del valore, della perfezione, dell'attività — del causante rispetto al causato; v'è quindi fatalmente la conseguenza che la causazione sia un decadimento, una diminuzione. Quella contradittorietà che si osserva in Platone, in Plotino, quando, giunti al vertice della speculazione, a Dio, tentano di spiegare la genesi del mondo e si mostrano indecisi se debbano considerarla come un progresso o come un regresso — quella stessa contradittorietà noi la ritroviamo, con Proclo, nella legge formale del procedimento. — La loro logica vuole che dalla causa all'effetto si discenda: ma tuttavia v'è un'altra esigenza latente che li tien perplessi. Se dalla causa all'effetto si discende nell'ordine delle cause efficienti, non si sale invece nell'ordine delle cause finali? E l'ordine degli effetti, via via che si allon-

(1) *Inst. theol.*, c. 36.

tana dalle cause efficienti, non si avvicina di pari passo alle finali? La difficoltà del problema ci può essere rivelata da un banale paradosso: si tratta, non altro, che di concepire un discendere che sia un salire!

Il pensiero greco crede di poter trovare la sua áncora di salvezza nell'ἐπιστροφή, nella conversione. Poichè questa chiude il circolo del reale (1), essa che è il termine del processo, si ricongiunge al principio e partecipa della perfezione del principio. Quindi l'essere si salva dall'imperfezione del πρόοδος con la perfezione dell'ἐπιστροφή (2).

Con un pensatore sottile come Proclo, vien voglia di sottilizzare, non già per imbastir cavilli, ma per svelare il suo errore e scoprire in esso la crisi del pensiero greco.

In effetti, qual'è la perfezione di quel ritorno, di quella conversione dell'essere sopra se medesimo? Non una perfezione nuova, mediata da tutto il lavoro del πρόοδος, dell'alienazione e del differenziamento dell'essere: tutto ciò, noi sappiamo, è diminuzione, non incremento. Quella perfezione non fa che partecipare della realtà immediata, e perfetta nella sua immediatezza: essa non è una creazione, ma una partecipazione, una copia; non una nuova realtà, ma un semplice contatto con la realtà prima, come ci suggerisce la rappresentazione stessa del toccarsi dell'estremo col principio nel circolo.

A che vale allora — ecco la domanda che si presenta a chi ha percorso il ciclo dialettico — tutto il lavoro che l'essere compie nel πρόοδος, se nulla di esso sopravvive nella conversione finale, se l'essere

(1) Ibid., c. 33.
(2) *Inst. theol.*, c. 37

è già perfetto e compiuto dall'inizio, se non si accresce, non si potenzia, non crea una perfezione nuova?

Ampliando i termini e passando dallo schema, dalla legge formale, ai principii stessi, la domanda ci si ripresenta più desolante. Ricordiamo le filosofie di Platone e di Plotino; esse ci mostrano, ingrandita, la triade di Proclo. Al vertice della speculazione c'è Dio, identità semplice e immutevole; da Dio procede il differenziamento, la pluralità degli esseri: ecco l'immenso πρόοδος della vita cosmica. Dov'è il ritorno, la conversione? Nello spirito che si ricongiunge a Dio, che toglie di mezzo quel che v'è tra Dio e lui (ricorda l'ἄφελε πάντα!), per contemplare il divino da solo a solo.

Tutto ciò, noi ripetiamo, non è un vano gioco? A che giova l'immenso lavoro di Dio per creare, dell'uomo per distruggere quel che Dio ha creato? Si concepirebbe anche questo distruggere, se almeno fosse momento di una nuova creazione, se apportasse un incremento al divino, lo elevasse ad una divinità più alta, più santa, santificata dal lavoro stesso del creare e del distruggere, dalla vita penosa e ardua di questa umanità a cui nulla è facile, nulla è dono spontaneo di natura, come agli dèi oziosi! E invece no: tutto il lavoro non tende che ad una copia, e non realizza che una copia, una riproduzione del divino, inutile e vana, perchè Dio è sufficiente a se stesso e non ha bisogno di uno specchio che lo raddoppi.

Questa concezione è, come teologia, una svalutazione del lavoro cosmico, in quanto annulla le ragioni immanenti della creazione; come religione è svalutazione del lavoro umano — in quanto prèdica il più completo nihilismo di ciò ch'è ragione terrena del vivere. Come logica essa è svalutazione del la-

voro mentale. Nell'idea dell'ἐπιστροφή, intesa quale ritorno del pensiero ai suoi dati immediati — ritorno che all'apparenza è una riflessione e un arricchimento dell'intelligenza nel πρόοδος, ma in realtà esprime una nuova immediatezza, ombra e riflesso dell'immediatezza originaria; — in questa idea si condensano tutte le esperienze storiche del pensiero greco. In essa si esprime la dialettica platonica, lavoro riflesso della mente, che però tende all'irriflessione di una vita, assorta nell'estatica contemplazione delle idee; la concezione aristotelica dell'atto come infaticabile tendenza, aspirazione, sforzo, verso una meta di riposo e d'inerzia; l'intuizione intellettuale di Plotino, che nega ogni valore alla ricerca, all'indagine mentale e crede meritoria e perfetta una conquista delle verità senza sforzo, delle soluzioni senza i problemi. Il pensiero greco giunge al concetto della riflessione, e lo conquista in un potente slancio di speculazione, ma subito lo annulla, togliendogli ogni valore creativo, limitandolo a un raddoppiamento inutile del reale. Nell'identità riflessa del pensiero e del pensato, non v'è della riflessione altro che la trasparenza visiva dei due elementi sovrapposti, non la compenetrazione, il contatto vero, creatore della scintilla mentale. Plotino intuisce l'idea della coscienza, ma non sa trovarvi altra originalità che quella di uno specchio.

La concezione greca del pensiero è puramente visiva. Si ricordi Platone: alla vista, intesa nel più alto senso, noi dobbiamo la filosofia. E la visione (l'occhio vede e non si vede!) trasporta l'uomo fuori di sè, gli dà lo spettacolo della vita e non la vita, lo assorbe in quello spettacolo che lo trascende, e gli toglie coscienza del valore del suo sforzo visivo. Ma qual è lo spettacolo a cui la filosofia eleva l'uomo?

È la vita divina; vita oziosa, senza sforzo, senza pena, dove tutto è dono gratuito e niente costa duro lavoro. Di fronte a questo spettacolo, assunto come modello, l'uomo che, dall'irriflessione della sua estasi, era portato alla dimenticanza del lavoro, che il conseguimento stesso di quello stato aveva potuto costargli, ora è spinto a svalutarlo affatto. Beata è quella vita, esclama Plotino, che trascorre non laboriosa. Divino è quel pensiero che possiede il reale senza lo sforzo dell'indagine: tale non è forse il pensiero degli dèi? E Proclo completa quell'esclamazione, dimostrando che il reale svolgendosi nel suo circolo non si potenzia, non si accresce nel πρόοδος, nel lavoro di Dio, degli uomini, del mondo, ma si conserva semplicemente, riavendosi dalla temporanea decadenza (del progresso!) col ricongiungersi al suo momento iniziale.

L'intuizione antica della vita si compendia in una siffatta svalutazione del lavoro divino e umano, mentale e fisico. La conquista del concetto del lavoro sarà opera moderna, opera dell'uomo cosciente della sua umanità e dell'infinito valore umano dei mezzi con cui realizza la propria vita. Libero dal modello trascendente delle divinità oziose, l'uomo imparerà a cercare in se medesimo il modello e la norma delle proprie azioni ed aspirazioni: la coscienza che ogni sua conquista, ogni suo possesso, è un lavoro, sarà coscienza di sè come attività, come lavoro.

Ma per i greci, come per il popolo d'Israele, vale ancora la condanna di Jahve, che al primo uomo reso indegno dei doni gratuiti del paradiso terrestre, impose il lavoro. E tuttavia, come il pensiero d'Israele, non riuscendo a trasvalutare la condanna in una rivendicazione dell'uomo, pure riuscì a mitigarla e ad intenderla come un'espiazione, similmente

nel pensiero greco l'inizio della redenzione umana si fa strada attraverso il lavoro, con cui l'umanità si purifica e cerca di adeguarsi nuovamente al divino. È l'eterna affermazione che rampolla inesauribilmente dalla negazione, la parola di libertà che la forza vitale dello spirito fa scaturire dalla più dura servitù.

Noi c'ingannerenmmo, se volessimo compendiare tutto l'immenso sforzo del pensiero greco nel circolo tracciato dal genio di Proclo, dove gli estremi si congiungono dopo un inutile giro. Nel corso della nostra esposizione il lettore avrà già notato quanti momenti nuovi di vita rompono la linea di quel circolo; e vedrà in seguito quali potenti impulsi essi hanno dato alla storia posteriore, e particolarmente alla mentalità moderna, che, nel porsi in antitesi con lo spirito greco, deve e dovrà sempre nel tempo stesso riconoscere la propria filiazione da esso.

Ritornando a Proclo, dal quale solo apparentemente ci eravamo discostati, possiamo esprimere i momenti della triade con le determinazioni platoniche del finito, dell'infinito e del misto di entrambi; e con le determinazioni aristoteliche dell'atto, della potenza e del ritorno della potenza all'atto.

Una grande incertezza domina il pensiero di Proclo nella valutazione dei concetti dell'infinito e del finito: a volte sembra ch'egli attribuisca maggiore perfezione all'uno (1), a volte invece all'altro (2): in generale però mostra d'intendere concretamente l'infinito, includendovi il fine stesso: in ciò ch'è misto, il fine è partecipe dell'infinità e questa di quello (3).

---

(1) *Inst. theol.*, 86, 93, 94, 95.
(2) Ibid., 149.
(3) Ibid., 89.

Questo infinito non è secondo moltitudine, nè grandezza, ma solo secondo potenza: esso è infinito come ciò che ha vita perpetua e sostanza non suscettibile di diminuzione.

Il nuovo infinito sorge dunque come la nuova potenza del reale. Proclo distingue due potenze: l'una imperfetta che appartiene all'essere in potenza, l'una perfetta che è dell'essere in atto [1]. Questa profonda intuizione è il germe della mentalità moderna: la vera potenza del reale è l'atto, vita eterna, inesauribile, infinità non dispersa, ma concentrata in se medesima, possibilità feconda, autonoma e autoctona di sviluppo. Questo atto, come potenza, è lo spirito, il nuovo demiurgo, nella cui unità precipitano i vecchi dèi e la sottoposta umanità.

Proclo chiude il ciclo del pensiero antico ed apre quello del pensiero moderno. Al primo appartiene l'ultima, definitiva sistemazione — secondo la legge triadica — dell'Olimpo ellenico. Dall'Uno, divinità ignota (ἄγνωστον) e impartecipabile (ἀμέτεκτον) [2] procede la differenza: le enadi (ἕναδες) o dèi. Il passaggio plotiniano da Dio all'intelligenza sembra a Proclo troppo immediato, e quindi bisognevole di una nuova μεσότης. Questa tendenza già si manifestava nell'opera di Giamblico e di Siriano. Le enadi non sono ancora la pluralità intellettuale; il loro ordine è uno, esse si unificano reciprocamente [3]. L'intelligibile compie la prima triade ed apre la seconda, formata dall'intellegibile stesso, inteso in senso stretto, l'intellettuale e il misto: νοητὸν ἅμα καὶ νοηρόν. Questi momenti sono contraddistinti anche dai nomi di realtà

(1) Ibid., 78.
(2) *Plat. theol.*, II, 11.
(3) *In Parm.*, VI, 14.

(ὕπαρξις) o bene, forza o vita, sapere [1]. Ma la distinzione dei momenti non toglie, anzi postula l'identità: tutto è in tutto, anzi in ciascuno: nell'essere c'è la vita e il pensiero, nella vita l'essere e il pensiero, nel pensiero l'essere e la vita; ma l'essere è vita e pensiero essenzialmente, la vita è pensiero ed essere vitalmente, il pensiero è essere e vita intellettualmente [2].

L'intelligibile in senso stretto comprende tre triadi: il limite, l'illimitato e il misto (o essenza = οὐσία) [3]; il limite l'illimitato e la vita; il limite l'illimitato e le idee o l'αὐτοῦ ὄν. E così via discendendo, l'intelligibile-intellettuale, che coincide col concetto della vita, è di nuovo tripartito, e dalle nuove triadi rampollano nuove divinità, e che si disperdono gradatamente, col discendere del divino dall'intelletto all'anima, e con l'annullarsi finalmente nella materia.

Ma la materia per Proclo, a differenza di Plotino, non s'identifica più col male: in sè essa non è buona nè cattiva; il male invece è dell'anima che si volge alla materia.

Complemento di questa teologia è un'etica, che culmina nel concetto della fede, della credenza. Il più alto sapere non è che una manifestazione, una luce divina [4]; esso tuttavia non attinge l'essenza della divinità, che è inconoscibile. Il pensiero intravvede la realtà vera senza possederla; soltanto la fede c'introduce nel tempio e ci pone in comunione con Dio [5]. Quindi, di fronte alle virtù teoretiche ed

(1) *Plat. theol.*, IV, 1.
(2) *Inst. theol.*, c. 103.
(3) *Plat. theol.*, III, 9.
(4) *In Tim.*, 289 A.
(5) *Plat. theol.*, IV, 10.

etiche acquistano un'importanza predominante le virtù ieratiche: il misticismo alessandrino dell'estasi si chiarisce e si spiega come fede.

Noi siamo già nel regno della prassi: la mentalità cristiana si agita nell'ultimo campione dell'ellenismo.

Gli ultimi anni della scuola di Atene sono fecondissimi in erudizione; ma il pensiero tace. Tra i compagni di Proclo, si ricorda l'alessandrino Ermia, autore di un comento al *Fedro*; tra gli scolari, Ammonio, figliuolo di Ermia, il medico alessandrino Asclepiodoto e Marino, che succede a Proclo nella direzione della scuola.

Gli ultimi e maggiori rappresentanti dell'indirizzo erudito del neo-platonismo ateniese sono Damascio e Simplicio, al quale ultimo noi dobbiamo ricostruzioni poderose delle dottrine filosofiche della Grecia, e l'estremo tentativo di riconciliazione tra Platone ed Aristotile non soltanto nello spirito dei loro sistemi, ma anche nella lettera: le contraddizioni tra loro non sono che apparenti e verbali [1].

Damascio e Simplicio, ancor nel fiore della loro attività, furono colpiti dall'editto giustinianeo del 529, che vietava l'insegnamento della filosofia in Atene: conseguenza inevitabile dello sfavore popolare e imperiale verso la filosofia e la religione pagana. Essi si rifugiarono in Persia sotto il re Khosru, fautore dell'ellenismo; ma in seguito alla conclusione della pace tra l'impero e la Persia, furono costretti a lasciare anche quell'asilo. L'attività maggiore di Simplicio cade nel periodo del suo ritorno dalla Persia. In Alessandria si continuò per alcun tempo ancora la

(1) SIMPL., *Cat.*, 2, 5.

scuola platonica: l'ultimo diadoco che la storia ricordi è Olimpiodoro (*iunior*).

Così finiva la filosofia greca nel mondo ellenizzato. Ma già tutta la sostanza di essa si era trasferita nella filosofia del Cristianesimo, che aveva assunto in proprio nome e con proprio accento la tradizione del pensiero antico.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Per un'ampia bibliografia è da consultare: F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 1862-1866, continuata e tenuta al corrente da Max Heinze e poi dal Praechter: del 1° volume, contenente la storia della filosofia greca, v. la 11ª edizione (Berlin, 1920). Tutta la letteratura moderna sul pensiero greco ivi è ordinata e raccolta in fondo al volume.

In questa *Nota*, data l'indole del presente lavoro, ci limiteremo a pochi appunti bibliografici per dare un primo istradamento al lettore.

FONTI DELLA FILOSOFIA GRECA. — Gran parte delle opere di molti pensatori greci è andata perduta. Degli scritti conservati parleremo a proposito dei singoli autori; così pure dei frammenti ricavati da citazioni di scrittori posteriori.

Oltre queste fonti dirette e primarie, possediamo numerose fonti secondarie: primi abbozzi del pensiero storico dell'antichità, intesi ad allacciare alla presente speculazione quella anteriore Numerose notizie sui presocratici, sui sofisti, sulle prime scuole socratiche si ritrovano già nelle opere di Platone, con tutta la vivacità del colorito storico e delle drammatiche personificazioni

di singole figure, ma senza tuttavia una preoccupazione scientifica vera e propria, di veridica ed esatta ricostruzione. In ARISTOTILE invece, conforme all'indirizzo del suo filosofare, questa preoccupazione è patente, e le notizie sulle dottrine filosofiche anteriori sono aggruppate e ordinate secondo un piano di sviluppo, che ha per meta la sintesi poderosa del suo pensiero. L'interesse storico si continua e s'intensifica nella sua scuola, con una tendenza verso la pura erudizione. Dobbiamo a TEOFRASTO la prima storia della filosofia: φυσικῶν δόξαι, in 18 libri, purtroppo perduta. Ce ne resta una piccola parte soltanto: περὶ αἰσθήσεων. Quell'opera è stata la base di tutte le compilazioni dossografiche posteriori. Oltre i Peripatetici, si ricordano, come autori di compilazioni storiche, fautori di altre scuole, come Eratostene, Crisippo, Panezio, Clitomaco, Ario Didimo.

Le due raccolte dossografiche fondamentali che possediamo sono: *Placita philosophorum* (περὶ τῶν ἀρεσκόντων φιλοσόφοις φυσικῶν δογμάτων) dello PSEUDOPLUTARCO, e gli *excepta* nel 1° libro delle ἐκλογαί di GIOVANNI STOBEO (intorno al 400 d. C.). Una eccellente raccolta delle fonti dossografiche è: *Doxographi Graeci, collegit, recensuit, prolegomenis indicibusque instruxit* HERM. DIELS, *Berolini, 1879.*

Di carattere affine a queste fonti dossografiche, sono i lavori biografici e bibliografici dell'età ellenistica e romana. Sono da ricordare: APOLLODORO che (nella 2ª metà del II secolo a. C.), da lavori precedenti di Eratostene, trasse elementi della sua *Cronaca* (i cui frammenti furono raccolti da F. JACOBY, Berlin, 1902); — DIOGENE LAERZIO, autore delle rinomate *Vite* (περὶ βίων καὶ ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων βιβλία δέκα); — tra i latini, LUCREZIO e CICERONE; — delle opere di PLUTARCO di Cheronea sono importanti, storicamente, in ispecial modo quelle che prendono in esame dottrine stoiche ed epicuree (Περὶ Στωικῶν ἐναντιωμάτων, — Περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν πρὸς τοὺς Στωικούς, — Ὅτι οὐδὲ ζῆν ἔστιν ἡδέως κατ' Ἐπίκουρον, — Πρὸς Κολώτην, ecc.); — GALENO, nei suoi scritti medici (Περὶ τῶν Ἱπποκράτους καὶ Πλάτωνος δογμά-

των); — SESTO EMPIRICO (v. appresso); — i NEOPLATONICI; — i PADRI DELLA CHIESA; — GELLIO (*Noctium Atticarum, lib. XX*; ed. HOSIUS, Leipzig, 1903); — ATENEO (*Deipnosophistae*, ed. KNIBEL, Leipzig, 1887-1890); — FOZIO (*Lexicon*, ed. NABER, Leida, 1864-1865; Lipsia, 1907, complet. dal REITZENSTEIN).

Letteratura moderna da consultare, per la storia della filosofia in generale:

G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen ueber Geschichte der Philosophie* (ed. MICHELET, 3 volumi, Berlin, 1833-1836; 2ª ediz., 1840-1843). I due primi volumi concernono la filosofia greca. — SCHLEIERMACHER, *Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1839. — H. RITTER, *Geschichte der Philos.*, 12 voll., Hamburg, 1829-1853; voll. 1-4 in 2ª ed., 1836-1838. — KARL PRANTL, *Geschichte der Logik in Abendlande*, Leipzig, 1855-1870. — B. SPAVENTA, *Da Socrate a Hegel*, Bari, Laterza, 1905; *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Bari, Laterza, 1909; *Logica e Metafisica*, Bari, Laterza, 1911 (i tre volumi sono stati ripubblicati a cura del GENTILE). — W. WINDELBAND, *Geschichte der Philosophie*, Freib. i. B., 1892; 7ª ed., Tubingen, 1919 (trad. ital. della DENTICE D'ACCADIA, Palermo, Sandron, in corso di stampa). — J. BERGMANN, *Gesch. der Philos.*, 2 voll., Berlin, 1892-93. — DEUSSEN, *Die Philos. der Griechen*, Leipzig, 1911. — V. BROCHARD, *Études de philos. ancienne et moderne* (raccolti dal DELBOS, Paris, 1912). — Gli articoli dell'*Enciclopedia* PAULY WISSOVA (*Real Enzykl. der klass. Altertumswissensch.*, dal 1894).

Per la storia della filosofia greca in particolare:

C. A. BRANDIS, *Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie*, 6 voll., Berlin, 1835-1860; lo stesso: *Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen in römischen Reiche*, in 2 parti, la 1ª fino ad Aristotile, Berlin, 1862; la 2ª fino ai neoplatonici, 1866. — ED. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, in 3 parti, Tübingen, 1844-1852. Successive edizioni dell'opera, in 5 voll., col titolo *Die*

Philos. der Griechen in ihrer geschichtl. Entwiklung dargestellt, Tübingen, poi Leipzig, 1859-1868; 1° vol., 5ª ediz., 1892; 2° vol., 4ª ediz., 1889; 3° vol., 3ª ediz., 1879; 4° vol., 3ª ediz., 1880; 5° vol., 4ª ediz., 1903. È opera d'importanza capitale, che unisce a un'immensa erudizione un pensiero storico centrale animatore. V'è una traduzione francese del 1° vol. e di parte del 2° (Socrate) a cura del Boutroux e del Belot, Paris, 1877-1884. Il *Compendio* che lo Zeller fece della sua Storia è stato testè tradotto dal Sàntoli (Nella Collezione *Il Pensiero moderno* diretta dal Codignola, ed. Vallecchi). — Th. Gomperz, *Griechische Denker*, 1° e 2° vol. in 2ª ediz., Wien, 1903; 2° vol., Wien, 1909 (trad. francese, A. Reymond, Paris, 1904-1910). — Siebeck, *Untersuchung. zur Phil. der Griechen*, *Freib.*, 1888². — I. Burnet, *Greek Philosophy*, I (fino a Platone), 1914. — Sui rapporti della filosofia col pensiero religioso: Gruppe, *Kulte u. Mythen*, 1887; Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, 1904. Meyer, *Handbuch der Griech. Etymologie*, 1901; Rohde, *Psyche*, 1898² (trad. it. Codignola e Oberdorfer, Bari, 1914-16); Reizenstein, *Hellenistische Mysterienreligionen*, Leipzig, 1910. — Da consultare inoltre: Grote, *Hist. of Graece*, London, 1850; — Fustel de Coulanges, *La cité antique*, Paris, Hachette. — Beloch, *Griechische Geschichte*, Strassburg, 1904.

I PRESOCRATICI. — Le fonti della filosofia presocratica sono raccolte in: F. W. A. Mullach, *Fragmenta philosophorum Graecorum*, 3 voll., Parigi, 1860-1881; più complete le raccolte del Diels, *Poetarum philosophorum fragmenta*, Berlin, 1901, e *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1903; 2ª ediz., 1906-1907.

Vedi, oltre le opere generali citate, J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, London, 1908²; O. Tannery, *Pour l'histoire de la science hèllene. De Thalès à Empédocle*, Paris, 1887; A. Baeumker, *Das Problem der Materie in der griech. Philosophie*, 1890. — A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de la matière des origines de la*

philosophie grecque jusqu'à Théophraste, Paris, 1906. — A. Leclère, *La Philosophie grecque avant Socrate*, Paris, 1908.[2] — K. Goebel, *Die vorsokr. Philosophie*, Bonn, 1910. — Mieli, *St. gener. del pensiero scientifico*, ecc., I, *prearistotelici*, Firenze, 1916.

Scuola ionica. — Delle opere di Talete non si conoscono neppure i titoli; sin dall'antichità si ritenne apocrifo lo scritto ναυτικὴ ἀστρολογία. — Di Anassimandro, l'opera Περὶ φύσεως di cui ci resta un frammento, è una delle prime opere filosofiche (certamente la prima scritta in prosa) di cui si abbia memoria. V. su Anassimandro: Jos. Neuhäuser, *Dissertatio de Anaximandri Milesii natura infinita*, Bonnae, 1879; *Anaxim. Milesius*, Bonnae, 1883. — Anche di Anassimene si ricorda un'opera Περὶ φύσεως, di cui resta solo una breve proposizione. Lo stesso titolo aveva uno scritto di Diogene di Apollonia. Le fonti principali della filosofia ionica sono in Aristotile e nel suo comentatore Simplicio. Cfr. sui Milesii: Seidel, *Der Fortschritt der Metaphysik unter den altesten jon. Philos.*, Leipzig, 1861; Diels, *Ueber die altesten Philosophenschulen der Griechen*, *Archiv.*, vii; Natorp, *Zur Philos. u. Wissensch. der Vorsokratiker*, *Ph. Monatshefte*, 1889.

Scuola pitagorica. — La più antica scuola (Pitagora e i primi seguaci) è avvolta nella leggenda. Le notizie intorno ad essa pervenuteci dall'età ellenistica (dai neopitagorici e dai neoplatonici) sono più utili per la ricostruzione della leggenda che della storia dei pitagorici. Inoltre la maggior parte delle fonti che ci sono state tramandate sotto il nome di antichi pitagorici sono falsificazioni molto posteriori. Le fonti più attendibili sono per noi le notizie di Platone e di Aristotile, desunte da opere di Pitagorici vissuti al tempo di Empedocle e di Anassagora, tra i quali primeggia Filolao. Di questi ci son conservati alcuni importanti frammenti. Cfr. Ed. Zeller, *Pythagoras und die Pythagorasage* (in *Vortr. u. Abhandl.*), Leipzig, 1865; — E. Chaignet, *Pi-*

thagore et la philosophie pithagoricienne, 2 voll., Paris, 1873; — A. Covotti, *La filosofia nella Magna Grecia e in Sicilia fino a Socrate*, Pisa, 1900.

Scuola eleatica. — Di Senofane, autore di elegie, di poesie gnomiche e filosofiche, si hanno alcuni frammenti trad. dal Fraccaroli, *I lirici greci*: elegia e giambi, Torino, 1910. Cfr. Kern, *Ueber Xenoph. von Colophon*, *Stettin*, 1874; Freudenthal, *Ueber die Theol. des X.*, 1886; Doring, *Xenoph.*, *Pr. Jahrb.*, 1900. Del poema di Parmenide, al quale il titolo Περὶ φύσεως non fu dato probabilmente dallo stesso autore, si conservano un centinaio e mezzo di versi. Esso era diviso in due parti, l'una contenente la dottrina della verità, l'altra quella dell'opinione. V. su P., Diels, *Parmenides*, 1897; Dauriac, *Les origines logiques de la doctrine de Parménide*, *Rev. Philos.*, 1883; V. Sanders, *Der Idealismus des P.*, München., 1910. — L'opera di Zenone, che Platone ricorda nel *Parmenide*, scritta in prosa, divisa in capitoli e procedente con un metodo dialettico di argomentazioni, è andata perduta. Sulla filosofia zenoniana, v. le interessanti osservazioni del Noël, Milhaud, Brochard, Lechelas, in *Rev. de Métaph. et de Mor.*, 1893. Lachelier, *Sur les deux arguments de Z. d'Elée contre l'existence du mouvement*, *Rev. de Metaph.*, 1910. — Di Melisso, noto, oltre che come filosofo, anche come generale samio, vincitore degli ateniesi, si ritrovano in Aristotile e in Simplicio frammenti tolti da uno scritto *Sulla natura o sull'essere* (v. *Melissi Samii Reliquiae, ed.* A. Covotti, *Stud. ital. fil. class.*, V, 1897).

Eraclito. — Detto l'oscuro (ὁ σκοτεινός) per la sua forma complessa e involuta. Del suo scritto Περὶ φύσεως conserviamo 129 frammenti, alcuni dei quali di dubbia autenticità. Le lettere tramandateci sono apocrife. Vedi Schleiermacher, *Werke*, III, 2; — Bernays, in *Gesammelte Abhandlungen*, ed. Usener, I, 1885; in particolar modo F. Lassalle, *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*, 2 voll., Berl., 1858: è la monografia

più completa; SCHUSTER, *Heraklit*, 1873; DIELS, *Herakleitos*, 1901; — SCHAFER, *Die Phil., H.s u. die moderne H.s Forschung*, Leipzig u. Wien, 1902; — BODRERO, *Eraclito*, Torino, 1910; M. LOSACCO, *Eraclito e Zenone l'Eleate*, Pistoia, 1914.

Empedocle. — Due scritti gli si possono attribuire con sicurezza: Περὶ φύσεως in due libri e Καθαρμοί. Si conservano di lui 450 versi. V. DIELS, *Studia Empedoclea*, in *Hermes*, 15, 1880; *Gorgias und Empedocles*, in *Abh. d. Berl. Akad. d. Wiss.*, 1884; — BODRERO, *Il principio fondamentale del sistema di Empedocle*, Roma, 1905; — E. BIGNONE, *Empedocle*, Torino, 1916.

Gli atomisti. — È incerto se appartengano a LEUCIPPO il Μέγας διάκοσμος e il Περὶ νοῦ, che furono incorporati, fin dall'antichità, nelle opere di DEMOCRITO. Di quest'ultimo, ritenuto dagli antichi grande scrittore, dalla forma chiara, oltre che scienziato κατ' ἐξοχήν, ci resta purtroppo ben poco. I titoli delle opere più importanti, che di lui si ricordano, sono il Μέγας e il Μικρὸς διάκοσμος, Περὶ νοῦ, Περὶ ἰδεῶν. Cfr. LANGE, *Geschichte des Materialismus*, 7ª ediz., Leipzig, 1902 (1° vol.). — P. NATORP, *Die Ethik des Demokritos, Text und Untersuchungen*, Marb., 1893; DRYOFF, *Demokritstudien*, 1889; BROCHARD, *Protagoras u. Demokr., Archiv.*, VI; GOEDECKEMEYER, *Epikurs Verhältniss zu Demokritos*, 1897. — ZUCCANTE, *Da Democrito ad Epicuro, Riv. di fil.* III, 1900.

Anassagora. — Ci restano di lui frammenti di un'opera, il cui titolo era forse Περὶ φύσεως, ricordata da Platone nell'*Apologia* e nel *Fedone*. — V. BREIER, *Die Phil. des A. von Klaz. nach Aristoteles*, Berl., 1840; — TANNERY, *La théorie de la matière d'Anaxagore, Rev. Philos.*, 1886; ZUCCANTE, *Anass.*, in *Rendic. R. Ist. Lomb.*, 1908 e *Riv. filos.*, 1908.

I SOFISTI. — Il materiale delle fonti sulla sofistica trovasi nel *Vorsokr.* del DIELS, II, p. 524 segg. La fonte

centrale è costituita dai dialoghi di Platone. Cfr. oltre la storia della filosofia dell'Hegel (che rivendicò l'importanza filosofica della sofistica) e dello Zeller, GROTE, *Hist. of Greece*, London, 1850 (VIII: v. specialmente il processo di Protagora); — SCHANZ, *Beiträge zur Vorsokr. Philos. aus Platon*, I. Heft, *Die Sophisten*, Göttingen, 1867; — CHIAPPELLI, *Per la storia della Sofistica greca*, *A. f. G. d. Phil.*, III, 1-21, 240-274; — GOMPERZ, *Sophistik u. Retorik*, Leipzig, 1912.

Protagora — Tra le fonti, sono di particolare rilievo due dialoghi platonici, il *Protagora* e il *Teeteto*. Sesto Empirico ricorda un'ôpera di P. dal titolo Καταβάλλοντες, che coincide probabilmente con quella, dal titolo Ἀλήθεια, di cui fa menzione Platone nel *Teeteto*. E forse fa tutt'uno con essa anche lo scritto Ἀντιλογικά, di cui fa menzione Aristosseno. Ci restano alcuni frammenti di Protagora. Cfr. NATORP, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblem in Altert. — Protagoras, Democrit, Epikur u. die Skepsis*, Berlin, 1884; — BODRERO, *Protagora*, Bari, 1914.

Gorgia. — Del suo scritto *Sul non-ente o sulla natura* l'autenticità è affidata a notizia di Sesto Empirico e del pseudoaristotelico *De Melisso*, ecc.; dal *Gorgia* platonico, che è la fonte principale della dottrina del grande sofista, non se ne rileva alcun indizio. Cfr. O. APELT, *Gorgias bei Ps. Arist. und bei Sext. Empiric.*, *Rhein. Mus.*, 43, 1888; — DIELS, *Gorgias u. Empedocles*, *Sitzungber. der Ak. d. Wissensch. zu Berlin*, 1884, I, pp. 343-368.

Prodico. — Che l'autore del libro Ὧραι sia il sofista Prodico, è contestato dall'JOËL, nella sua celebre opera: *Der echte und der xenophontische Socrates*, Berlin, 1893-1901. In quel libro, Prodico sarebbe una mera figura letteraria.

Sugli altri sofisti, v. UEBERWEG, *Grundriss* cit.

SOCRATE. — Socrate non ha lasciato insegnamento scritto. Sulle due fonti principali, Platone e Senofonte (nei *Memorabili*) verte l'annosa e grave questione, quale di esse ci dia il vero Socrate. Platone sorpassa il maestro svolgendone la dottrina in un indirizzo metafisico; Senofonte ne attenua la forza dell'insegnamento in un temperato cinismo. V. l'opera cit. dell'Joël, *Der echte u. der xenoph. S.*; contra, A. Döring, *Die Lehre des S. als soziales Reformsystem*, Münch., 1895. Decisiva è la testimonianza di Aristotile, data la sua posizione storica e il carattere della sua mentalità, specialmente nei punti fondamentali dell'insegnamento socratico. Della ricca letteratura intorno a Socrate, si possono consultare con profitto, oltre le opere citate, tra le quali ha importanza singolare quella dell'Joël: B. Spaventa, *Da Socrate a Hegel*, Laterza, Bari, 1905; — A. Labriola, *La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone, Aristotile*, Napoli, 1871 (2ª ediz. a cura di B. Croce, Laterza, Bari, 1909); — A. Fouillée, *La philosophie de Socrate*, 2 voll., Paris, 1874; — G. Zuccante, *Socrate*, Torino, 1909; — Windelband, *Sokrates* (in *Präludien*, ecc.); — A. Busse, *Sokrates*, Berlin, 1914; — Millet, *S. et la pensée mod.*, Paris, 1920.

Socratici. — Di Senofonte, gli scritti che interessano la storia della filosofia greca sono: Ἀπομνημονεύματα Σωκράτους, Ἀπολογία Σωκράτους πρὸς τοὺς δικαστάς, Οἰκονομικός, Συμπόσιον, Κύρου παιδεία, Ἱέρων (ediz. Dindorf, Schenkl, Berlin, 1862-1876). Intorno a S. v. l'opera cit. dell'Joël. — Della scuola di Megara, di Elide e di Eretria ci restano pochi frammenti; la fonte principale è Diogene Laerzio. V. Mallet, *Hist. de l'école de Mégare et des écoles d'Elis et d'Eretrie*, Paris, 1845. G. Hartenstein, *Ueber die Bedeutung der meg. Schule fur die Gesch. der metaph. Probl.*, 1848. — Sulla scuola cinica (così chiamata dal ginnasio di Cinosarge, dove aveva sede): i frammenti sono raccolti nei *Vorsokr.* del Diels; notizie dei singoli filosofi nel libro VI di Diogene Laerzio. Su Antistene cfr., oltre l'opera dell'Joël, A. W. Winckelmann, *Antistenis fragm.*, Zurich, 1842; Dümmler, *Anthi-*

stenica, Halle, 1882. Diog. L. (VI, 15-18) ricorda i titoli delle opere attribuite ad Antistene, e (VI, 80) a Diogene di Sinope: queste ultime furono riconosciute apocrife dall'antichità. — Sulla scuola di Cirene, v. il lib. II di Diog. L. Cfr. A. Wendt, *De philos. Cyrenaica*, Göttingen, 1841; Zuccante, *I Cirenaici*, Milano, 1916. Molta influenza esercitò Evemero, vissuto alla corte di Cassandro, col suo scritto: Ἱερὰ ἀναγραφή (*Euem. reliquiae*, ed. Némethy). Per più ampie fonti dossografiche sui socratici, v. Diels. *Dox. graeci*, cit.

PLATONE. — Ci sono stati di lui tramandati 36 scritti in 56 libri. Ma già sin dall'antichità si venne dubitando dell'autenticità di taluni di essi. Nei tempi moderni, specialmente dietro l'impulso dello Schleiermacher, è stata riaperta la quistione platonica, concernente, oltre che l'autenticità dei dialoghi, anche l'ordine cronologico della loro composizione, l'unità del piano, il metodo didattico del loro svolgimento. A questi problemi, capitali per l'intelligenza del pensiero platonico, hanno partecipato numerosi scrittori, tra i quali l'Hermann, lo Steinhart, il Susemihl, il Münk, il Grote, lo Schaarschmidt, l'Ueberweg, lo Zeller, il Siebeck, il Tocco, il Lutoslawski ed altri. L'esame dell'autenticità muove dalle citazioni aristoteliche, che sono l'indice più sicuro; in mancanza, giovano criteri sussidiari. Anche per la determinazione del tempo della composizione, valgono citazioni aristoteliche, autocitazioni platoniche, riferimenti, contenuti nei dialoghi stessi, a dati e a personalità storiche, e recentemente è stato con utilità sperimentato un criterio puramente linguistico, tratto dall'uso di particelle e di costrutti nei singoli dialoghi e dalle loro variazioni nel tempo. È indubitato che l'attività letteraria di Platone sia cominciata dopo la morte di Socrate. — Edizioni delle opere: quella di A. Manuzio (Venezia, 1513); dello Stefano (Parigi, 1578); tra le moderne, quella del Bekker (Berlino, 1816-17), dello Stallbaum (Leipzig, 1821-1825, 1833 segg.), dello Schneider e dello Hirschig (Paris, Didot, 1846 segg.), dell'Hermann (Teubner, Leipzig,

1851-53), dello SCHANZ (Leipzig, 1875, incompleta), del BURNET (5 voll., Oxford, 1899-1906), che è la migliore edizione critica. — Delle traduzioni italiane, basti ricordare quella completa di DARDI BEMBO (5 voll., Venezia, 1601; 2ª ediz., 4 voll., 1742); quella del BONGHI (incompleta: ne furono pubblicati (1881 segg.) 13 volumetti, comprendenti, I, *Eutifrone*, *Apologia*, *Critone*; II, *Fedone*; III, *Protagora*; IV, *Eutidemo*; V, *Cratilo*; VI, *Teeteto*; VII, *Repubblica*; VIII, *Sofista*, *Politico*, *Parmenide*; IX, *Convito*; X, *Fedro*, *Alcibiade I*, *Carmide*; XI, *Lachete*, *Gorgia*, *Menone*; XII, *Ippia maggiore*, *Ippia minore*, *Ione*; XIII, *Filebo*. — Eccellente la traduzione, purtroppo incompleta, dell'ACRI, che comprende: il *Fedone* e il *Critone* (1884); il *Convito* (1885); il *Timeo* e l'*Eutifrone* (1886); l'*Assioco*, l'*Jone*, il *Menone*, il *Parmenide* (1889); l'*Alcibiade maggiore* (1891); il *Fedro* (1896); l'*Apologia* (1900). — 18 dialoghi comprende la traduzione di EUGENIO FERRAI in 4 volumi (1873-1883): I, *Ippia minore*, *Jone*, *Alcibiade maggiore*, *Liside*, *Carmide*, *Lachete*, *Protagora*; II, *Eutifrone*, *Apologia*, *Critone*, *Gorgia*, *Menone*, *Ippia maggiore*; III, *Fedro*, *Convito*, *Eutidemo*, *Menesseno*; IV, *Repubblica*; e una nuova traduzione di tutti i dialoghi è in corso nella collezione dei *Filosofi antichi e medievali* a cura del GENTILE. Ne sono usciti finora voll. IV contenente; *Eutidemo*, *Protagora*, *Gorgia*, *Menone*, *Ippia 1° e 2°*, *Ione*, *e Menesseno* (trad. ZAMBALDI); V contenente: *Repubblica* e *Clitofonte* (trad. ZURETTI): VI, *Timeo*, *Crizia*, *Minosse* (trad. GIARRATANO); — VII, *Le leggi* (trad. CASSARÀ).

Ricchissima la letteratura moderna. Sulla questione platonica: C. FR. HERMANN, *Geschichte u. System der platon. Philos.*, erst. Teil (la sola pubblicata), Heidelb., 1839; ED. ZELLER, *Platonische Studien*, Tübingen, 1839; — F. SUSEMIHL, *Prodromus plat. Forschungen*, Göttingen, 1852; — lo stesso: *Die genet. Entwickl d. platon. Philos.*, 2 parti, Leipzig, 1855-60; — H. BONITZ, *Platonische Studien*, 1858-60, 3ª ediz., Berl., 1886; — F. UEBERWEG, *Untersuch. über Echtheit u. Zeitf. platon. Schriften u. über Hauptmomente aus P. Leben*, Wien, 1861; — K. SCHAARSCHMIDT, *Die Sammlungen der plat. Schriften, zur Schei-*

dung d. echten von d. unechten untersucht, Bonn, 1886; — F. Tocco, *Ricerche platoniche*, Catanzaro, 1876; *Quistioni platoniche; il Parmenide, il Sofista e il Filebo* negli *Studi ital. di filol. class.*, Firenze, II, 1894; — G. Teichmüller, *Die platon. Frage*, Gotha, 1876; *Ueber Reihenfolge der platon Dialoge*, Leipzig, 1879; — A. Chiappelli, *L'interpretazione panteistica di Platone*, Firenze, 1881; — W. Lutoslawski, *Sur une nouvelle méthode pour déterminer la chronologie des dialogues de Pl.* (Memoria letta all'Accad. d. Sc. Mor. e Pol. di Parigi, 1896); *The Origin and growth of Pl.s Logik with an account of Pl.s Style and of the Chronologie of his writings*, Lond., 1897; 2ª ediz., Lond., 1905; — Lombardo Radice, *Studi platonici*, Arpino, 1906; — A. Goedeckemayer, *Die Reihenfolge d. Plat. Schriften* (*Arch. f. Gesch. d. Phil.*, 1909). — Lavori d'insieme sulla filosofia platonica: Grote, *Platon and the other Companions of Socrates*, Lond., 1865; — 2ª ediz., 1885; — A. Fouillée, *La philos. de Pl.*, Paris, 1879 (3ª ediz., 1904-1906): — A. E. Chaignet, *La vie et les écrits de Pl.*, Par., 1871; — W. Pater, *Platon and Platonism*, Lond., 1893; — W. Windelband, *Platon*, Stuttgart, 1898 (4ª ediz., 1905; trad. in ital. nella collez. «I grandi Pensatori» del Sandron); — P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, Leipzig, 1903; *Plat.*, nei *Grosse Denker* dell'Astor; — A. E. Taylor, *Plato*, Lond., 1909; — Cohn, *Platon* (nei *Führende Denker*, Lpz. 1911²); — Wilamowitz-Moellendorff., *Platon*, 2 voll., Berl., 1920². Studi particolari: Robin, *La théorie platonicenne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris, 1908; — Halévy, *La theorie platonicenne des sciences*, 1896; — Siebeck, *Pl.s Lehre von der Materie* (in *Unters.* cit., 1888); — Milhaud, *Les philosophes geométres de la Grece. Pl. et ses prédécesseurs*, Paris, 1900; — Bröchard, *La morale de Pl.* (in *Étud de phil. ancienne et moderne*, Paris, 1912); — Campbell-Jowett, *The Republic of Plato*, 1893.

Della più antica Accademia non ci sono stati conservati scritti completi; restano frammenti (V. Mullach, *Fragm. philos. Graec.*, III, incompl.). Notizie in Diog.

(IV e VIII) e negli artic. di SUIDA; dossografia in DIELS. Cfr. GOMPERTZ, *Die Akademie u. ihr vermeintl. Philomacedonism*, in *Wiener Studien*, IV, 1882; — PICAVET, *Le phénomenisme et le probabilisme dans l'école platonicienne*, *Rev. philos.*, 1887; — K. HEINZE, *Xenokrates*, Leipzig, 1892; — F. W. BUSSEL, *The school of Plato, its origin, development*, etc., London, 1896.

ARISTOTILE. — Una serie di scritti dialogici compose Aristotile, probabilmente durante il primo soggiorno in Atene. A questa appartiene il dialogo *Eudemo*, di cui abbiamo alcuni frammenti. (V. il catalogo dei dialoghi in DIOG., V, 22-27). Questi scritti dialogici furono in seguito chiamati essoterici, e, in opposizione, gli altri composti con la forma scientifica del trattato, esoterici. Gli scritti che abbiamo di A. sono, in parte, conservati in forma molto imperfetta. Si ritiene che molti di essi non fossero che semplici appunti, di cui A. si serviva per le sue lezioni.

Tutti gli scritti (la cui prima edizione completa risale ad Andronico di Rodi, nel 60-50 a. C.) ci sono pervenuti con una organica ripartizione. Essi comprendono: scritti di logica (v. l'enumerazione nel testo); scritti sulla Πρώτη φιλοσοφία); scritti di scienza naturale (Φυσιαὴ ἀκρόασις in 8 libri; Περὶ οὐρανοῦ in 4; Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς in 2; Μετεωρολογικά in 4. L'opera Περὶ κόσμου, contenente riferimenti a dottrine stoiche, non è aristotelica. Opere naturalistiche sono anche Περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι, di carattere anatomico-fisiologico; uno scritto Ἀνατομαί è perduto. Alla storia degli animali si allacciano: Περὶ ζῴων μορίων in 4 libri; Περὶ ξῴων γενέσεως in 5; Περὶ ζῴων πορείας in 1); scritti psicologici. (L'opera centrale é Περὶ ψυχῆς in 3 libri; vi si riallacciano vari scritti minori che portano il titolo *Parva naturalia*); scritti morali. (Tre opere: Ἠθικὰ Νικομάχεια in 10 libri; Ἠθικὰ Εὐδέμεια in 7 libri; Ἠθικά μεγάλα in 2 libri. Dopo la ricerca dello SPENGEL: *Ueber das Verhältniss der drei unter den Namen des A. erhaltenen Schriften*, 1841-43, è quasi generalmente accettata l'opinione che l'*Etica Nicomachea* sia, essa sola,

opera dello Stagirita, mentre l'*Etica eud.* sia stata composta, sopra una trama di pensiero aristotelico, da Eudemo; e infine lo scritto *Magn. Mor.* sia un estratto alquanto posteriore, delle due opere precedenti. L'*Et. Nic.* pare sia stata pubblicata, dopo la morte di A., dal figlio Nicomaco. All'etica si allacciano gli otto libri dei Πολιτικά (trad. dal Costanzi, Bari, 1918). I due libri dell'*Economica* non sono opera di A. ma di scolari); scritti di filosofia estetica. (Ῥητορική in 3 libri e Περὶ ποιητικῆς, incompleto; trad. dal Valgimigli nella collez. *Filosofi antichi e medievali* del Laterza). — Quanto all'ordine della composizione, precedono gli scritti di logica, seguono quelli di fisica e di psicologia. È dubbio se l'etica preceda o segua le opere fisiche e psicologiche; in ultimo viene la metafisica. Si vede di qui che A., nella composizione dei suoi scritti, ha proceduto in maniera metodica, movendo dal πρότερον πρὸς ἡμᾶς verso il πρότερον φύσει. — Tra le edizioni moderne di Aristotile, è fondamentale quella dell'Accademia delle Scienze di Berlino, secondo la quale si usa citare gli scritti aristotelici (in 5 voll., Berl., 1832 segg. Segue l'*Index arist.* del Bonitz, 1870); — v'è poi l'ediz. del Didot (Parigi, 1848-1869, in 4 voll.; il 5° contenente l'indice, 1874).

Della letteratura moderna su Aristotile, v. Fel. Ravaisson, *Essai sur la Métaph. d'A.*, Paris, 1837-46; (rist. Paris, 1913); — Ad. Trendelenburg, *Gesch. der Kategorienlehre*, Berl., 1846; *Elementa logices aristoteleae*, Berl., 1836, ed. IX, 1892; a questi, *Erläuterungen*, Berl. 1842, 3ª ed., 1876; — A. Rosmini, *Arist. esposto ed esaminato*, Torino, 1858; — H. Bonitz, *Aristotelische Studien*, 1-5, Wien, 1862-67; — J. Barthélemy St. Hilaire, *De la métaphysique, sa nature et ses droits dans les rapports avec la religion et la science. Pour servir d'introduction a la métaph. d'A.*, Paris, 1879; — Piat, *Aristote*, Paris, 1903 (tr. it. Masnovo, Siena, 1909); — Siebeck, *Aristoteles*, Stuttgart, 1899 (tr. it. Codignola, nella collez. «*I grandi Pensatori*» del Sandron, Palermo); — Hamelin, *Le système d'Aristote*, Paris, 1920. — Studi particolari: Geyser, *Die Erkenntnisstheorie d. Ar.*, Münster, 1917; — Lewes, *Aristotle, a*

chapter from history of science, London, 1864; — BERGSON, *Quid Aristoteles de loco senserit*, Paris, 1890; — EUCKEN, *Ueber die Methode und die Grundlage d. Arist. Etik*, Frankf. a. M., 1870; — J. STEWART, *Notes on the Nicomac. Ethics*, 2 voll., Oxford, 1893; — BRENTANO, *Psych. d. Arist.*, Mainz, 1867; — BURNET, *Arist. on education*, Cambridge, 1904. Cfr. gli ottimi volumetti scolastici a cura del FAZIO-ALLMAYER e del CARLINI, sulla psicologia, la logica, l'etica aristotelica, con estratti di opere di Arist. (Bari, Laterza).

Peripatetici. — Per le fonti, v. DIOG., V, 36 segg.; gli art. di SUIDA; i *Doxogr.* (Diels). Di TEOFRASTO ci son pervenuti due scritti botanici, piccole trattazioni scientifiche, gli ἠθικοὶ χαρακτῆρες, lo scritto Περὶ αἰσθήσεων e molti frammenti, tra cui una parte della metafisica. (Ed. dallo SCHNEIDER, Leipzig, 1818-21; dal WIMMER, Bresl., 1842 segg. I *Caratteri* sono stati editi dal DIELS, Oxford, 1909; trad. in italiano dal PASQUALI, Firenze, 1919). Di EUDEMO abbiamo frammenti (ed. dallo SPENGEL, Berlino, 1866); di ARISTOSSENO, gli *Elementi della ritmica* (ed. dal MARQUARDT, Berl., 1868); per gli altri, v. UEBERWEG, cit.; degli ultimi aristotelici (ALESSANDRO D'AFRODISIA, TEMISTIO ecc.) e in generale dei comentatori di A. v. la grande edizione dei comentari a cura dell'Accademia di Berlino. Sul Περὶ κόσμου, falsam. attribuito ad Aristotile, v. WILH. CAPELLE, *Die Schrift von der Welt* (*Neue Jahrb. f. d. klass. Alterth.*, 1915); — J. MORR, *Der Verfasser der Schrift* Περὶ κόσμου, Wien, 1910.

GLI STOICI. — Sull'antica Stoa, scritti, frammenti, notizie dossografiche sono stati raccolti dall'ARNIM: *Stoicorum veterum fragmenta collegit* JOH. ab A. I. *Zeno et Zenonis discipuli*, Leipzig, 1905; II, *Chrysippi fragmenta logica et physica*, Leipzig, 1903; III, *Chrysippi fragmenta moralia. Fragm. successorum Chrysippi*, Leipzig, 1903. — V. l'elenco delle opere di ZENONE in DIOG., VII, 4. — Una prodigiosa attività letteraria spiegò CRISIPPO, al quale si attribuiscono 500 scritti in più di 700

libri; ma sin dall'antichità fu notata una certa trascuratezza nella sua forma.

Sull'antica Stoa, v., oltre l'opera dello ZELLER, F. RAVAISSON, *Essai sur le Stoïcisme*, Par., 1856; — P. WEIGOLDT, *Die Phylos. der Stoa*, Leipzig, 1883; — SUSEMIHL, *Gesch. der Griech. Liter. in d. Alexandrinerzeit*, 2 voll., Leipzig, 1891-92; — AD. DYROFF, *Die Ethik der Alten Stoa*, Berl., 1897; — BRÉHIER, *Chrysippe*, Paris, 1910; — EDW. BEVAN, *Stoics and Sceptics*, Oxford, 1913.

GLI EPICUREI. — Tutto il materiale, scritti, frammenti, notizie, è riunito nella bella raccolta dell'USENER, *Epicurea*, Leipzig, 1897; e nuovamente, ora, in quella del BIGNONE, *Epicuro*, Bari, 1920 (ma limitatamente agli scritti di E.). A EPICURO si attribuiscono circa 300 scritti (v. l'elenco dei più importanti in DIOG., X, 27-28). Ci sono pervenuti gli apoftegmi (κύριαι δόξαι), frammenti dell'opera Περὶ φύσεως, tre lettere conservateci da Diogene (la 3ª forse non è di E., ma composta sopra scritto di lui) e vari altri frammenti. — Tra i seguaci di Epicuro, si ricordano Metrodoro di Lampsaco, Zenone di Sidone, Fedro, Filodemo di Celesiria, del quale ultimo sono stati rinvenuti alcuni scritti a Ercolano (*Ercolanensium voluminum quae supersunt*, 1ª serie, Napoli, 1893 segg., 2ª serie, 1861 segg.). — Una poetica ricostruzione dell'epicureismo è il *De rerum natura* di LUCREZIO, in 6 libri, ed. dal LACHMANN (Berlino, 1850. V. l'edizione ital. con comenti e studi introduttivi del GIUSSANI, Torino, 1896-99, in 4 volumi). — Della letteratura, v. M. GUYAU, *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Paris, 1878; 2ª edizione, Paris, 1881; — W. WALLACE, *Epikureanism*, London, 1880; — M. RENAULT, *Épicure*, Paris, 1903; — L'opera cit. del GOEDECKEMEYER, *E.s Verhältniss* ecc.; — E. JOYAU, *Épicure*, Paris, 1910; — C. MARTHA, *Le poëme de Lucrèce, morale, réligion, science*, Paris, 1868; 4ª ediz., 1885; — J. BURNS, *Lucrezstudien*, Freib. i. B., 1884.

SCETTICISMO ED ECLETTISMO. — Fr. Susemihl, *Gesch. der Liter. in Alexandrinerzeit*, Leipzig, 1891-92; — Droysen, *Gesch. des Hellenismus*, Hamb., 1836-43; — Schmeckel, *Ellenist. röm. Philos.*, 1911; — Bevan, *Stoics and Sceptics*, cit.

La fonte principale per le dottrine scettiche di Pirrone, di Timone e dei loro seguaci, sono le opere di Sesto Empirico; v inoltre i *Dox.* del Diels. Di Pirrone non ci sono conservati scritti; di Timone, ricordato come autore di Σίλλοι, in cui irrideva i filosofi, ad eccezione di Senofane e Pirrone, abbiamo alcuni frammenti (vedi Diels, *Poët. philosoph. fragm.*). Cfr. N. Maccoll, *The greek sceptics*, Lond., 1869; — P. Brochard, *Les sceptiques grecs*, Par., 1887; — A. Goedeckemeyer, *Die Gesch. d. griech. Skeptizismus*, Leipzig, 1905.

Media Accademia — Fonte principale è Cicerone; da consultarsi inoltre Diogene e Sesto Empirico (v. Diels, *Dox.*). Cfr. L. Credaro, *Lo scetticismo degli Accademici*, 2 voll., Milano, 1889-1893.

Media Stoa. — Fonte principale è Cicerone. Ci restano frammenti, dei quali tuttavia manca una raccolta esauriente. (Raccolte speciali: *Panaetii et Hecatonis librorum fragmenta coll.* N. Fowler, Bonnae, 1885; di Posidonio manca una raccolta completa). Panezio scrisse una serie di opere, di molte delle quali conosciamo i soli titoli. Tra i suoi scritti, quello Περὶ τοῦ καθήκοντος fu la base del *De officiis* di Cicerone. Posidonio fu celebrato come scrittore assai fecondo. V. A. Schmekel, *Die philosophie der mittleren Stoa in ihr. geschichtlich. Zusammenhang*, Berl., 1892.

Filosofia romana. — Gli scritti di Cicerone, aventi un carattere filosofico, sono: *Academica, De finibus, Tusculanae disputationes, De natura deorum, De divinatione, De fato* (incompl.); vi si possono aggiungere *De repubblica, Consolatio, De Senectute, De Oratore.* Cfr. Rud. Hirzel, *Untersuch. zu Ciceros philosophischen Schriften*,

Leipzig, 1877-1883; — Ed. Schwarz, *Charakterkopfe aus der antiken Literatur*, Leipzig, 1906; — Chiocchetti, *Note sulla filosofia di C.*, *Riv. di filos. neoscol.*, 1919.

Degli scritti di Seneca, v. l'ediz. teubneriana, ancora incompleta. Hanno un carattere filosofico: *Quaestionum naturalium*, lib. 7; *Dialogorum*, lib. 12; *De Clementia*, lib. 2; *De Beneficiis*, lib. 7; inoltre 124 *Epistolae morales ad Lucilium*. Cfr. sullo stoicismo romano prima di Seneca: G. Gentile, *Studi sullo stoicismo romano del 1° secolo d. C.*, I Parte (la sola pubblicata, Trani, 1904). Intorno a Seneca: Baur, *Seneca u. Paulus* (1858; ristampata in *Die Abhandl. zur Gesch. d. att. Philos.*, ed. dallo Zeller, 1875); — A. Gercke, *Senecastudien (Jahrbuch f. klass. Philos.*, Suppl. B, 22, 1896); — Waltz, *Vie de Sénèque*, Paris, 1909; — C. Marchesi, *Seneca*, Messina, 1920. — Degli 8 libri delle Διατριβαί di Epitteto, ce ne restano 4; di lui abbiamo inoltre il *Manuale*, Ἐγχειρίδιον (ed. Schenkl, Leipzig, 1894). Cfr. A. Bonhöffer, *Epiktet u. die Stoa*, Stuttg., 1890; *die Etik des E.*, Stuttg., 1894. — Di Marco Aurelio Antonino Τῶν εἰς ἑαυτὸν βιβλία (ediz. Stich, Leipzig, 1882; 2ª ediz., 1903. Trad. ital. L. Ornato e G. Picchioni, Firenze, Barbèra). Cfr. A. Huit, *Le stoicisme de M. Antoine* (*Annales de phil. chrét.*, oct., 1882).

Ultimi scettici. — Enesidemo di Cnosso compose uno scritto, Πυῤῥώνειοι λόγοι, di cui nulla ci rimane: del medico Sesto Empirico ci son conservate le istituzioni pirroniane, Πυῤῥώνειαι ὑποτυπώσεις e l'opera Πρὸς τοὺς μαθηματικούς in 11 libri, dei quali, i primi sei trattano dei matematici, grammatici, ecc., gli ultimi cinque dei filosofi, e contengono le principali istanze scettiche contro la filosofia precedente. Questi ultimi sono pertanto assai notevoli anche per le ricche notizie storiche (v. l'ediz. del Bekker, Berlin, 1842; una nuova ediz. è in corso a cura del Mutschmann: nel 1912 è apparso il 1° volume con le *Ipotip. pirr.*; — per la letteratura, vedi quella citata, sugli scettici).

IL NEOPLATONISMO. — Su questo periodo in genere v. J. Simon, *Histoire de l'école d'Alex.*, Paris, 1843-45; — E. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alex.*, Par., 1848-51; — Meiners, *Beitr über die Neuplat. Philos*, Leipzig, 1872; — Ravaisson, *La metaph. d'Aristote* cit.; il 2° vol. è una penetrante storia di tutta l'età post-aristotelica.

Filosofia giudeo-ellenistica. — H. Grätz, *Geschichte der Juden* (3 voll., Leipzig, 1856): — J. Wellhausen, *Israelitische u. Judische Geschichte*, Berl., 1894; — A. Loisy, *La réligion d'Israël*, 1908².

Di Aristobulo ci restano frammenti tolti da Clemente d'Alessandria e da Eusebio (stampati nel 4° lib. di Euseb., *Praep. Evang.*, ed. Gaisford). Documento importantissimo della filosofia giudeo-ellenistica è la traduzione dei *Septuaginta*: le parti più antiche forse risalgono ai primi tempi del regno di Tolomeo Filadelfo (284-247 a. C.). — Di Filone ci sono state conservate le opere; tra le più importati: *De opificio mundi; Legum allegoriarum; Quod Deus sit immutabilis*, ecc. Tra le edizioni, cfr. quella del Mongey, London, 1742; del Richter, Leipzig, 1828-30; ottima, la recente edizione in corso del Cohn e del Wendland, Berl., 1896 segg. Letteratura: A. Ferd. Dähne, *Geschichtl. Darstellung der jüdischalexandrinischen Religionsphilosophie*, Halle, 1834; — M. Wolff, *Die philonische Philosophie*, Gothenburg, 1858; — Réville, *Le logos d'après Phil. d'Alex.*, 1877; *La doctrine du logos dans le quatrième Évangile et dans les oeuvres de Philon*, Paris, 1881; — Drummond, *Philo Judaeus*, Lond., 1888; — H. Guyot, *L'infinité divine depuis Phil. le juive jusqu'à Plotin*, Paris, 1906; — Martin, *Philon*, Paris, 1908.

Neo-pitagorici. — Di P. Nigidio Figulo restano frammenti (pubblicati da A. Swoboda, Prag., 1889). Apollonio di Tiana scrisse una *Vita di Pitagora* (ricordata da Giamblico nella sua *Vita Pythag.*). Su di lui Filostrato compose una sorta di romanzo filosofico-religioso, idealizzando in A. la vita del santo (v. l'ediz.

della *Vita Apollonii Tyanensis* del KAYSER, 1844, ristampata in 2 voll., Leipzig, 1870. Vi sono in essa anche le lettere di Apollonio, apocrife). V. F. CHR. BAUR, *Apollonius u. Christus* (*Tüb. Zeitschr. f. Th.*, 1832, ristamp. in *Die Abhandl.* cit.); — RÉVILLE, *Le Christ Païen du troisième siécle* (*Rev. des deux mondes*, 1865, I, 59); — H. JÜLG, *Neupythag. Studien*, Wien, 1892); — G. R. S. MEAD, *Apollonius of Thyana*, London, 1901 (traduzione francese, 1906); — F. W. GR. CAMPBELL, *Apollonius of Thyana, a Study of his life and times*, London, 1908.

Platonici eclettici. — Di PLUTARCO DI CHERONEA ci sono pervenute le celebri *Vite*, e un complesso di scritti filosofici e polemici, sotto il titolo di *Moralia* (ed. dal DÜBNER, nella collezione Didot, Par., 1841; dal BEKKER, Leipzig, 1855-57; dal SINTENIS, Leipzig, 1852-55, 2ª ediz. 1873-75; e i *Moralia* dal BERMEDAKIS, in 7 voll., 1888-96). Vedi RICH VOLKMANN, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch*, in due parti, Berlin, 1869; 2ª ediz. 1872). Di APULEIO DI MADAURA possediamo scritti filosofici e un romanzo satirico, *L'asino d'oro* (ed. dall'HILDEBRAND, Leipzig, 1842 segg.); — Delle opere del medico GALENO, v. l'ediz. completa del KÜHN, in 20 voll., Leipzig, 1821-31; interessano particolarmente la filosofia il *De Placitis Hippocratis et Platonis* (ristamp. dal MÜLLER, Leipzig, 1904), il *Protreptiens* (ed. KAIBEL, Leipzig, 1894; l'Εἰσαγωγὴ διαλεκτική (ed. dal KALBFLEISCH, Leipzig, 1896), ecc. — V. E. CHAUVET, *La psychologie de Galien*, I-II, Coën, 1869-67; *La théologie de G.*, Coën, 1873. — Di Albino si conserva il *Prologo a Platone*, pubbl. dall'HERMANN nel vol. VI della sua edizione di Platone. CELSO è particolarmente noto per la confutazione di Origene: intorno al suo: Ἀληθὴς λόγος v. U. KEIM, *C. «wahres Wort»*, Zür., 1873; — V. B. AUBÉ, *Hist. des persecutions de l'église. Fronton, Lucien, Celse et Philostrate*, Par., 1878. — Intorno a NUMENIO, v. THEDINGA, *De Num. philosopho Platonico*, Bonnae, 1875; — C. E. RUELLE, *Le philosophe Numénius et son pretendu traité de la matière*, *Rev. de phil.*, 1896. — Al terzo secolo apparten-

gono i così detti *Scritti di Ermete Trimegisto* (ed. PARTHEY, Berl., 1854; trad. in franc. da L. MÉNARD, Par., 1866; 2ª ed., 1868); — JOS. KROLL, *Die Lehren d. Herm. Trismegistos*, Münster, 1910.

Scuola neoplatonica di Alessandria. — Nulla ci resta di Ammonio Sacca; su di lui, v. ZELLER, *A. S. und Plotin*, (A. f. G. d. Ph., VII, 1894); di LONGINO, abbiamo frammenti (ed. WEISCKE del *de sublime*; più recentemente quella del JAHNWAHLEN, Leipzig, 1905). Per la vita di Plotino, v. PORFIRIO, *Vita Plotini*. Le *Enneadi* furono pubblicate, nella traduzione latina di MARSILIO FICINO, a Firenze, nel 1492; quindi in greco e in latino a Basilea, 1580 e 1615; edizioni recenti: CREUZER e MOSER, Par., 1855; — KIRCHHOFF, Leipzig, 1856; — MÜLLER, Berlin, 1878-1880; — VOLKMANN, Leipzig, 1883-84; traduzione ted. del MÜLLER, franc. del BOUILLET (Par., 1857-60). Su Plot., oltre le opere del SIMON, del VACHEROT, dello ZELLER, cit., v. KLEIST, *Neoplat. Studien*, Heidelb., 1883; — A. DREWS, *Plot. u. der Untergang der antiken Weltanschauung*, Jen., 1907; — COVOTTI, *La cosmogonia plotiniana e l'interpr. panteistico-dinamica di Zeller*, in Rend. Lincei, 1895; *Il Cósmos Noetós di Plotino e la sua posizione storica*, Riv. ital. di Filos., 1897-98, XII, 2; — F. PICAVET, *Plotin et les mystères d'Eleusis*, Par., 1903; — W. R INGE, *The Philosophy of Plotinus*, 2 voll., London, 1918.

Di PORFIRIO resta una *Vita Plotini*; una *Vita Pythagorae; Sententiae* (Ἀφορμαὶ πρὸς νοητά, nell'ediz. plotiniana di Parigi, 1855; Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς κατηγορίας (conosciuto nel M. E. col titolo *De quinque vocibus, sive in categor. Aristot. introductio*, pubbl. in molte ediz. dell'*Organo*; tr. e annotata da E. PASSAMONTI, Pisa, 1889); altri scritti minori, come: *epist. de diis daemonibus ad Anebonem; epist. ad Marcellam*. Si è perduta un'opera fondamentale, in 15 libri, spesso citata dai Padri della Chiesa, Κατὰ Χριστιανῶν. v. BOUILLET, *Porphyre, son rôle dans l'école néoplatonicenne, sa lèttre à Marcella. trad. en. franç.* (Extr. de la Rev. crit. et bibliogr., Par.. 1864).

Neoplatonismo siriaco. — Giamblico scrisse *Comentari* a Platone e ad Aristotile, una Χαλδαϊκὴ τελειοτάτη θεολογία, nonchè vari scritti pervenutici: Περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου (*De vita Pythagorica liber*, ed. Kiessling, Leipzig, 1815-16, insieme con la *Vita Pyth.* di Porfirio; ed. Westermann, Par., 1850); λόγος προτρεπτικὸς εἰς φιλοσοφίαν (*adhortatio ad philosoph.*, ed. Pistelli, Leipzig, 1888); περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης (*de comm. math. scient.*, ed. Festa, Leipzig, 1891); περὶ τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς, e i θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς (*theologumena arithmeticae*, ed. Ast, Leipzig, 1817), che erano parte di un'opera maggiore; Συναγωγὴ τῶν Πυθαγορείων δογμάτων, perduta. Il *De Mysteriis* non appartiene a G. ma alla sua scuola; v. l'ediz. Parthey, Berl., 1857; trad. ingl. Taylor, Lond., 1895.

Dell'imperatore Giuliano, *Contra Christianos quae supersunt*, ha pubblicato il Neumann, Leipzig, 1880; delle *Epistolae*, oltre la vecchia ediz. dell'Heyler, Mainz, 1828, è in corso una nuova edizione a cura del Bidez e del Cumont; la *Lettera a Temistio*, *Frammenti contro i Cristiani*, ecc., nel vol. del Rostagni, *Giuliano l'Apostata*, Torino, 1920; v. inoltre: P. Allard, *Julien l'Apostat*, 3 voll., Par., 1900-3; — G. Negri, *l'Imperatore Giuliano l'Ap.*, Milano, 1901². — Degli scritti di Sallustio, l'edizione Orellius, 1821; di Sinesio, l'ed. Krabinger, 1850; del *De Natura hominis* di Nemesio, l'ed. di C. Fr. Matthaei, Hal., 1802, la trad. latina dell'Holzinger, Leipzig, 1887, del Burkardt, 1891 segg.; W. Jäger, *Nemesios*, Berl., 1914.

Scuola neoplatonica di Atene. — Di Proclo, v. la *Vita* scritta da Marino. Scrisse comenti su opere platoniche: (*in Platonis remp.; in Plat. theologiam; in Plat. Cratylum; in Plat Parmenidem; in Plat. Timaeum*); inoltre, *l'Institutio theologica* e vari scritti minori. (V. l'ediz. del Cousin, Par., 1820-25; 2ª ediz., Par., 1864; singoli scritti: *Comm. in Plat. remp.*, ed. Kroll, 2 voll., 1899-901; *Comm. in Tim.*, ed. Diehl, 3 voll., 1903-906; *Comm. in Cratyl.*, ed. Pasquali, 1908; *Comm.*

in Parm., ed. CHAIGNET, 1901. Gli *Elementi di Teologia* sono stati tradotti in italiano dal LOSACCO, Lanciano, 1917). V. A. BERGER, *Proclus, exposition de sa doctrine*, Paris, 1840; H. KIRCHNER, *De Procli neoplatonici metaphysica*, Berl., 1846. — Di DAMASCIO ci resta parte delle *Quaestiones des primis principiis* (περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν, ed. KOPP, 1826, e recent. RUELLE, 2 voll., Paris, 1889-91), e di un comentario sul *Parmenide*. Cfr C. E. RUELLE, *Le philosophe Damascius, étude sur sa vie et ses ouvrages* (Par., 1861). — Di SIMPLICIO, abbiamo: *Coment. in Arist. Categor.* (ed. KALBFLEISCH, 1907); in *Arist. Phys.* (DIELS, Berl., 1882, 1895); in *Arist. lib. del Coelo* (HEIBERG, 1894); in *Arist. de Anima* (HAYDUCK, Berl., 1882). In generale, per le edizioni dei comentatori, v. la grande raccolta che si va pubblicando, dal 1882, sotto gli auspici dell'Accademia di Berlino.

INDICE DEI NOMI

Accademia, I, 270-273; II, 143 segg.
Adrasto, II, 196, 217.
Agostino, I, 141; II, 252.
Agrippa, II, 172-173.
Albino, II, 201.
Alcibiade, I, 157.
Alcidamo, I, 130.
Alcinoo (Albino), II, 201.
Alcmeone, I, 101, 103.
Alessandro Magno, I, 23; II, 6, 97, 98, 177, 178, 190.
Alessandro d'Afrodisia, II, 94, 196-198, 217.
Amafinio, II, 126.
Amelio, II, 249.
Aminta, II, 5.
Ammonio di Ermia, II, 272.
Ammonio Sacca, II, 213, 214-216, 217.
Anassagora, I, 51, 79, 80, 93-99, 102, 104, 107, 108, 114, 121, 142, 226.
Anassarco, I, 93; II, 141.
Anassimandro, I, 42, 45, 48, 49, 50, 51, 65, 94, 101.
Anassimene, I, 48, 49, 51, 94, 101.
Anatolio, II, 253.
Andronico di Rodi, II, 94, 190.
Anito, I, 164.
Anniceri, I, 182.
Antifonte, I, 130.
Antimero Mendeo, I, 117, 130.
Antioco Accadem., II, 144, 152, 153-154, 157, 160.
Antioco IV Epifane, II, 204.
Antipatro, II, 102, 150.
Antistene, I, 169, 171.
Antonino (M. Aurelio), II, 150, 162, 168-170, 196.
Antonino Pio, II, 196.
Apollodoro di Seleuco, II, 102, 126.
Apollonio di Tyana, II, 192, 194.
Apuleio, II, 200.
Arcesilao, I, 273; II, 141, 143-145, 147, 153.
Archelao, I, 98.
Archimede, II, 94.
Archita, I, 53.
Ario Didimo, II, 160.
Aristarco di Samo, II, 94.
Aristippo, I, 162, 169, 174, 177.
Aristobulo, II, 206.
Aristocle, II, 196.
Aristone (padre di Platone), I, 180.
Aristone stoico, II, 101.
Aristone peripatetico, II, 190.
Aristosseno, II, 92, 196.
Aristotile, I, 23, 36, 39, 44, 47, 48, 50, 54, 57, 64, 88, 92, 102, 124, 148, 159, 168, 179, 186, 214, 256, 265, 270, 271, 272; II, 5-94, 95, 97, 102, 103, 104,

105, 106, 107, 108, 109, 112, 118, 119, 129, 130, 136, 140, 152, 158, 160, 166, 180, 184, 185, 186, 187, 190, 195, 196, 197, 198, 201, 202, 217, 218, 219, 220, 225, 227, 228, 243, 247, 250, 251, 260, 272.
Aselepiade di Bitinia, II, 126.
Asclepiodoto, II, 272.
Asidei, II, 204.
Aspasio (peripat.), II, 196, 217.
Atomisti, I, 83-93.
Attico, II, 198, 217.
Augusto, II, 160, 190.

Basilide, II, 214.
Basilio, II, 257.
Boeto di Sidone, II, 190.
Brontino, I, 53.

Caligola, II, 206.
Callicle, I, 130.
Caracalla, II, 196.
Carnida, II, 144.
Carneade, II, 102, 141, 144, 145-148, 153, 156, 157, 171.
Cebete, I, 169.
Celso platonico, II, 200.
Cicerone, II, 93, 101, 114, 125, 137, 152, 155, 157-160, 191.
Cinici, I, 171-174.
Cirenaici, I, 174-178.
Cirillo, II, 258.
Ciro, I, 44.
Cleante, II, 101, 102, 112, 119, 122.
Clemente Aless., II, 213.
Clitomaco, II, 144.
Colote, II, 126.
Costantino, II, 257.
Costanzo, II, 257.
Crassizio, II, 161.
Crates (cinico), I, 174.
Cratete (accad.), I, 273.
Cratilo, I, 181.
Cratippo, II, 190.
Creso, I, 44.
Crisanzio, II, 255.
Crisippo, II, 102, 103, 105, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 122, 150, 161.
Critolao, II, 102.
Critone, I, 166.
Cronio, II, 200, 217.
Damascio, II, 272.
Demade, II, 97
Demetrio, II, 170.
Democrito, I, 28, 39, 40, 63, 79, 80, 84, 85-93, 96, 99, 103, 104, 108, 120, 121, 209, 227; II, 29, 42, 107.
Demonace, II, 170.
Demostene, II, 6, 96, 97, 100.
Dicearco, II, 92, 196.
Diodoro Crono, I, 169.
Diogene di Apollonia, I, 51.
Diogene di Babilonia, II, 102.
Diogene Laerzio, II, 141.
Diogene di Sinope, I, 174.
Dione, I, 183.
Dionigi il vecchio, I, 182, 183.
Dionigi il giovane, I, 183.
Dionigi d'Eraclea, II, 102.
Dionisodoro, I, 119, 130.

Eclettici, II, 148-154.
Edesio, II, 235.
Egesia, I, 177.
Eleati, I, 60-73.
Emilio Paolo, II, 156.
Empedocle, I, 79, 80-83, 87, 99, 101, 102-103, 107, 108, 120, 227.
Enesidemo, II, 141, 171-172.
Ennio, II, 159.
Enomeo, II, 170.
Epafrodito, II, 167.
Epaminonda, II, 91.
Epicarmo, I, 103.
Epicurei, II, 125-137.
Epicuro, I, 120; II, 125-137, 143, 162.
Epitteto, II, 151, 162, 167-168, 169, 170.
Eraclide di Ponto, I, 271.
Eraclito, I, 40, 49, 73-79, 80, 92, 101, 102, 106, 121, 126, 270; II, 107.
Erennio, II, 216.
Erillo, II, 101.
Ermaco, II, 126.
Ermia (neoplat.), II, 272.
Ermogene, I, 165.
Erodoto epic., II, 128.
Eschine, I, 169; II, 97.
Eubulide, I, 170.
Euclide di Megara, I, 169, 182
Eudemo, II, 92.

Eudosso, I, 271.
Eunapio, II, 249, 255.
Euripide, I, 125.
Eusebio (crist.), II, 206, 252.
Eusebio (neoplat.), II, 255.
Eutidemo, I, 119, 130.
Evemero, I, 178.

Fabiano Papirio, II, 161.
Farisei, II, 204.
Favorino, II, 173.
Fedone, I, 169, 171.
Filippo Macedone, II, 6, 97.
Filippo Opunzio, I, 271.
Filolao, I, 53, 55, 58, 59, 101.
Filone Giudeo, II, 206-213, 214, 256.
Filone Tessalo, II, 144, 152-153, 157.
Filostrato, II, 192.
Flaminio T. Q., II, 156.
Focione, II, 97, 100.

Galeno, II, 200.
Gallieno, II, 217.
Gellio, II, 117.
Gesù, II, 212.
Giamblico, II, 214, 249, 253-259, 270.
Gionata, II, 204.
Giuda Mac., II, 204.
Giuliano, II, 257-258.
Gorgia, I, 119, 120, 124, 127-129, 130, 143, 171, 185; II, 32, 221.
Gregorio di Nissa, II, 257.

Hippasos, I, 53.

Ipparchia, I, 174.
Ippazia, II, 258.
Ippia, I, 119, 130, 185.
Ippone, I, 51.
Isocrate, II, 97.

Janneo Alessandro, II, 204.
Jerocle, II, 258, 260.

Khosru, II, 272.

Lelio, II, 150.
Leucippo, I, 84-85, 86, 93.
Libanio, II, 258.
Liside (pitagorico), I, 53.
Longino, II, 216.

Lucilio, II, 162.
Lucrezio, II, 126, 135, 156.

Macabei, II, 204.
Marino, II, 272.
Massimo neopl., II, 255.
Massimo di Tiro, II, 200.
Mattatia, II, 204.
Megarici, I, 169-171.
Meleto, I, 164.
Melisso, I, 64, 67, 69-70, 73.
Menedemo di Eretria, I, 171.
Menedemo cinico, I, 174.
Menippo, I, 174.
Menodoto, II, 173.
Metrocle, I, 174.
Metrodoro di Chio, I, 93.
Metrodoro epicureo, II, 126.
Moderato, II, 192, 195.
Mosè, II, 203, 211.
Musonio Rufo, II, 166.

Neo-pitagorici, II, 191-195.
Neo-platonici, II, 213-273.
Nerone, II, 162, 166, 167.
Nestorio (padre di Plutarco di Atene), II, 259.
Nicola di Damasco, II, 190.
Nicomaco (padre di Aristotile), II, 5.
Nicomaco Neo-pitagorico, II, 192.
Nigidio Figulo, II, 191.
Numenio, II, 201, 202-203, 212, 217.

Olimpiodoro (*sen.*), II, 258, 260.
Olimpiodoro (*iun.*), II, 273.
Omero, II, 260.
Orfismo, I, 29-33.
Origene (Padre aless.), II, 200, 213, 216.
Origene (neo-plat.), II, 216.

Panezio, II, 150-152, 157, 168.
Parmenide, I, 60, 61-67, 71, 72, 73, 79, 80, 81, 102, 106, 107, 121, 270; II, 22, 29.
Pericle, I, 51, 94, 125, 136, 150.
Peripatetici, II, 89-94.
Perittione, I, 180.
Petron, I, 53.
Pirrone, II, 141-143.
Pitagora, I, 51, 73; II, 180, 191, 194, 195, 231.

Pitagorici, I, 51-59.
Pitocle, II, 127.
Platone, I, 12, 39, 50, 79, 97, 101, 102, 120, 124, 125, 126, 127, 130, 131, 136, 143, 149, 153, 158, 163, 166, 167, 168, 171, 179, 180-273; II, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 17, 19, 21, 28, 32, 61, 62, 68, 78, 79, 80, 81, 84, 85, 90, 91, 95, 101, 102, 108, 129, 131, 136, 140, 143, 144, 147, 151, 153, 159, 164, 165, 180, 185, 186, 187, 191, 193, 195, 198, 200, 201, 203, 208, 209, 217, 218, 227, 232, 236, 241, 243, 244, 247, 250, 251, 260, 264, 266, 267, 272.
Plotino, I, 141; II, 214, 216-249, 251, 252, 255, 259, 264, 266, 267, 268, 271.
Plutarco di Atene, II, 259, 260.
Plutarco di Cheronea, II, 126, 137, 198-200.
Polemone, I, 273.
Poliano, II, 126.
Polistrato, II, 126.
Pollis, I, 182.
Polo, I, 130, 185.
Porfirio, II, 216, 217, 218, 249-253, 254, 255, 259
Posidonio, II, 150-152, 157.
Potamone, II, 171, 195.
Prisco, II, 255.
Prodico, I, 119, 130, 185.
Proclo, II, 214, 249, 253, 255, 259-273.
Protagora, I, 114, 117, 119, 120, 124-127, 130, 175, 185, 195, 196.
Protarca, I, 130.

Sadducei, II, 204.
Sallustio (neopl.), II, 255.
Scettici, II, 138-148.
Scipione Afr., II, 150, 156.
Seneca, II, 101, 102, 124, 137, 161, 162-167, 169, 170.
Senocrate, I, 271, 272, 273; II, 144.
Senofane, I, 60-61, 73.
Senofonte, I, 142, 162, 167, 168.
Sestii, II, 161-162.
Sestio Quinto, II, 161.
Sesto Empirico, I, 129; II, 141, 152, 171, 173-176.
Severo imp., II, 196.
Severo platonico, II, 217.
Simmia, I, 169.
Simone (Macab.), II, 204.
Simplicio, I, 49; II, 272.
Sinesio, II, 258.
Siriano, II, 260, 270.
Socrate, I, 44, 94, 97, 114, 120, 121, 128, 130, 131, 133-168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 190, 191, 201; II, 7, 11, 96, 124, 136, 227, 228.
Sofisti, I, 110-132.
Solone, I, 180.
Sopatro, II, 255.
Speusippo, I, 271.
Stasea, II, 190.
Stilpone, I, 169, 171, 172; II, 164.
Stoici, II, 95-124.
Stratone, II, 93-94, 105, 196.

Talete, I, 42, 44, 46, 47, 48, 50, 51.
Tauro, II, 198.
Temistio, II, 197, 258.
Teodoro d'Asine, II, 255.
Teodoro l'Ateo, I, 177, 178.
Teofrasto, I, 64, 174; II, 7, 91-92, 93, 116.
Timeo, I, 53.
Timone, II, 141, 142.
Tolomeo, I, 178.
Traiano, II, 167.
Trasimaco, I, 130, 170.

Valentino, II, 214.
Varrone, II, 160.
Vespasiano, II, 166.

Xeniade, I, 130.

Zenone di Elea, I, 60, 67-69, 73, 84, 170.
Zenone Stoico, I, 171; II, 101, 102, 112, 124, 134, 162, 211.
Zenone di Tarso, II, 102.

INDICE

VI. *Aristotile:*

1. Vita di Aristotile . . . . . p. 5
2. La logica . . . . . » 11
3. I principii del divenire . . . . . » 21
4. La fisica . . . . . » 32
5. L'organismo e l'anima . . . . . » 41
6. La metafisica . . . . . » 60
7. L'etica . . . . . » 71
8. La politica . . . . . » 77
9. La poetica . . . . . » 85
10. I peripatetici . . . . . » 89

VII. *Gli stoici:*

1. La crisi del pensiero greco. . . . . » 95
2. I fondatori dello stoicismo . . . . . » 101
3. La logica degli stoici . . . . . » 103
4. La fisica stoica . . . . . » 106
5. Dalla fisica all'etica . . . . . » 114
6. L'etica stoica . . . . . » 118

VIII *Gli epicurei:*

1. Il fondatore della scuola e i primi seguaci . . . . . » 125
2. La fisica epicurea . . . . . » 126
3. L'etica epicurea. . . . . » 132

483067

IX. *Scetticismo ed eclettismo (gli stoici romani):*

1. Introduzione allo scetticismo . . . . p. 138
2. Lo scetticismo . . . . . » 141
3. L'eclettismo . . . . . » 148
4. La filosofia greca a Roma . . . . . » 154
5. Seneca . . . . . » 162
6. Epitteto e Marco Aurelio . . . . . » 167
7. Gli ultimi scettici . . . . . » 170

X. *Il neoplatonismo:*

1. Valore positivo dell'ellenismo . . . . » 177
2. Sincretismo religioso . . . . . » 185
3. Il neo-pitagorismo . . . . . » 191
4. Il platonismo religioso . . . . . » 195
5. Il giudaismo ellenizzante . . . . . » 203
6. La scuola di Alessandria . . . . . » 213
7. Plotino . . . . . » 216
   A) Il metodo . . . . . » 219
   B) Il pensiero . . . . . » 221
   C) L'uno . . . . . » 231
   D) La triade intelligibile . . . . . » 236
   E) La cosmologia . . . . . » 241
   F) Etica e religione . . . . . » 244
8. Amelio e Porfirio . . . . . » 249
9. Giamblico e la scuola siriaca . . . . » 253
10. Proclo e la scuola di Atene . . . . » 259

Nota bibliografica . . . . . » 275
Indice dei nomi . . . . . » 299

B 87 .R83 1921 v.2 SMC
Ruggiero, Guido de,
La filosofia greca 2a. ed.
ampl. --